



12

تراث الإسلام

(الجزء الثاني)

تأليف: د. حسن نافعة
كليفورد بوزورث

ترجمة: د. حسين مؤنس
د. إحسان صدقي العمد

مراجعة: د. فؤاد زكريا

سلسلة كتب ثقافية شهرية يصدرها المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب ـ الكويت



سلسلة كتب ثقافية شهرية يصدرها المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب ـ الكويت

صدرت السلسلة في يناير 1978 بإشراف أحمد مشاري العدواني 1923 ـ 1990

12

تراث الإسلام

(الجزء الثاني)

تأليف: د. حسن نافعة

كليفورد بوزورث

ترجمة: د. حسين مؤنس

د. إحسان صدقي العمد

مراجعة: د. فؤاد زكريا



1978

المحتوى

7 الأدب(*)

كان «الأدب»، بعد اختراع الكتابة، هو كل ما كتب لكي يصل إلى الناس في عمومهم. وأدى انتشار الورق كمادة رخيصة نسبيا ومتوافرة للكتابة ابتداء من القرن الثاني الهجري/ الثامن الميلادي إلى نمو الإنتاج الأدبي في العالم الإسلامي بشكل لم يسبق له مثيل. وواكب هذا النمو ازدياد في تقسيم هذا الأدب إلى ميادين متخصصة ومباحث علمية، بيد أن الخطوط الفاصلة بين تلك الميادين لم تحدد أبدا بشكل حاسم، وإلى حد ما ظل كل كتاب أو رسالة ألفت في العصر الإسلامي الوسيط تسمى أدبا[1]، مهما كان محتواها، أما تحديدنا الحالي لمعنى كلمة «أدب» وجعلها مرادفة في المقام الأول لكل كتابة لا يقصد من ورائها النفع بل الإمتاع، فقد تحقق من خلال خطوة كبيرة أخرى في ميدان التقنية، ونعني بها اختراع الطباعة. ومع ذلك فلم يستقر معنى اللفظ ويقبل بشكل كامل إلا في القرن الثامن عشر.

ويمكن استنتاج وجهة النظر الإسلامية فيما يتصل بالأدب بصورة محددة من خلال الطريقة

(*) تفضل بمراجعة ترجمة هذا الفصل الأستاذ الدكتور محمود علي مكي

التي صنف بها ابن النديم مادة كتابه «الفهرست»، وهو سجل شامل للكتب ألف حوالي عام 377هـ/ 987م. فالقرآن والعلوم القرآنية تأتي في المرتبة الأولى لأسباب دينية وتاريخية لا مفر منها. وفضلا عن ذلك كان القرآن - ولا يزال وسيبقى - يمثل وثيقة لغوية ذات أهمية لا تضاهى. وكان ينظر إليه كمصدر للعلم بالنحو واللغة. كما اعتبر أسلوبه الفذ الذي لا يجارى مقياسا تقوم عليه نظريات النقد الأدبي. والحقيقة أن الاستعمال الصحيح الرفيع للغة كان المعيار الحاسم في تقسيم ابن النديم للأدب[2]. ولذلك كان من المنطقي أن يورد ابن النديم، بعد علوم القرآن، النحويين واللغويين ومؤلفاتهم، إذ إن هؤلاء يقدمون الأساس الضروري لجميع الجهود الأدبية. ويتلو فقه اللغة كتابة التاريخ والشعر. وتلك هي ميادين التعليم الرئيسية الثلاثة التي تتطلب الاستعمال الفني للغة. وتتضمن الأعمال التي ألفت في هذه الميادين كتابات علمية وتعليمية، غير أن عددا كبيرا من العناوين التي أوردها - والتي يتفاوت مداها في الميادين الثلاثة - يشير إلى أعمال أدبية بالمعنى الضيق لهذه الكلمة.

وبعد اكتساب الإعداد اللغوي والأدبي الضروري، يصبح من الممكن دراسة العلوم الدينية والدنيوية، ولذلك يتناول ابن النديم هذه العلوم في الفصول التالية. غير أننا نجد لديه فصلا آخر عدّد فيه كثيرا من أسامي كتب في موضوع مثل العلم الحربي، وفن الطبخ، والعطور، والباه (الجنس)، وتفسير الأحلام وأنواع السحر المختلفة. كما يتضمن هذا الفصل أسامي كتب قصصية متنوعة، وحكايات العشاق العرب، والأبطال، والظرفاء، وحكايات البحارة (التي يمكن أن تكون قد احتوت منذ وقت مبكر على قصة السندباد البحري)، بالإضافة إلى أساطير قيل إنها مترجمة عن الروم البيزنطيين والهند وفارس. مثال ذلك كتاب «ألف خرافة» الذي سبق كتاب ألف ليلة وليلة[3]، ويقرر مؤلف كتاب الفهرست أن هذه الكتب كانت جميعها مشهورة في زمانه وتقرأ بكثرة، إلا أن تعليقاته العرضية القليلة على محتوياتها وأسلوبها لا تدع مجالا للشك في أنه لم يكن يرى أن لها قيمة أدبية كبيرة.

والنتائج التي تستخلص من نظرة ابن النديم إلى الأدب واضحة، فهناك أدب جاد ممتع لا يخلو من فائدة كبيرة. وهذا الأدب يعلمنا أساسيات اللغة ونواحي جمالها، وكان من وظائفه أن يحافظ على كل القيم الثقافية الموروثة

ويجددها، باستثناء تلك القيم المتعلقة بالدين والعلم. وهناك أيضا نوع من الأدب القصصي العابث للتسلية والمتعة، له طابع شعبي، ولا يستحق أن يسمى أدبا . وقد أدى ازدهاره إلى الاعتراف به على مضض، ولكن أصحاب العلم الحق كانوا كقاعدة عامة يهملون هذا النوع من الأدب حالما يتخطون القدرات الفكرية المحدودة التي تلازم الطفولة، وكذلك مستوى جمهور غير المتعلمين. وكان هذا هو موقف ابن النديم من الأدب، وهو موقف يمكن باطمئنان أن نقول إنه كان موقف جميع المفكرين المسلمين دون استثناءات تذكر. وأدى إتقان اللغة وتناولها بطريقة فنية، بوصفه الشرط الأول لكل إنتاج أدبي ذي قيمة، إلى تأكيد تفوق اللغة العربية وتبوئها المكانة الأولى بين اللغات التي تتكلمها الشعوب الإسلامية. فعلم النحو وتصنيف المعاجم(4) مدينان بصفة خاصة لعبقرية اللغة العربية، والظروف الخاصة التي رافقت تطورها في الجاهلية والإسلام. صحيح أن التراث العلمي الإسلامي قد نسج كثيرا من الأساطير حول التاريخ القديم لدراسة هذين العلمين منهجيا، ولكن أغلب الظن أن انتماء اللغويين المبدعين الكبار إلى أصول غير عربية(5) ليس معناه أن علمي النحو والمعاجم العربيين قد تطورا بشكل أساسي بتأثير الاحتكاك باللغات الأخرى، وإنما نشأ هذا التطور من الظروف القائمة في الوضع اللغوي للعربية نفسها، كما هو الحال بالنسبة للفارق الكبير بين لغة الشعر الرفيعة ولغة القرآن من جهة، وأشكال لهجات التخاطب من جهة أخرى. أما التأثيرات الأجنبية فيبدو أنها كانت ذات تأثير منشط في الدرجة الأولى. وهكذا يبدو أن التحقق من وجود معاجم إغريقية رومانية، بالإضافة إلى وجود مؤلفات نحوية سريانية متأثرة على نحو ما بمنطق الإغريق، كان حافزا لجهود العلماء المسلمين في هذا الميدان. وهناك أيضا احتمال كبير في أن يكون الإلمام بالخصائص الصوتية للغة الهندية قد أسهم في تشكيل الآراء المتعلقة بعلم الصوت عند الخليل بن أحمد، وهو أبو علمي المعاجم والعروض عند العرب، وقد امتدت حياته طوال معظم القرن الثاني الهجري/ الثامن الميلادي. أما تجويد نظرية النحو فقد بلغ ذروته من قبل في نفس ذلك القرن في كتاب سيبويه، وأدت الحاجة العلمية إلى ظهور إنتاج غزير في النحو بقي مميزا للدراسات النحوية. ولما كانت هذه الدراسات تعتمد أساسا على الأسلوب الوصفي، فإن هذا العلم بقي علما صعبا، ولكنه كان

مع ذلك ميدانا عظيم الأثر لتدريب أهل الأدب والعلم. كذلك فقد تطور علم المعاجم بسرعة، وأدرجت الدراسات المعجمية الصغيرة التي تناولت موضوعات خاصة في مجموعات من عدة مجلدات مكونة معاجم مرتبة حسب الموضوعات. ونمت المعاجم التي قامت على قاعدة أصل الكلمات وفق ترتيب أبجدي حر، حتى أصبحت تضم مصنفات ضخمة التزمت الترتيب الأبجدي التزاما تاما، إما على أساس أول حرف في أصل الكلمة أو آخر حرف فيها. أما المعاني المختلفة الواسعة المدى التي تندرج تحت نفس الأصل فلم تكن ترتب وفقا لنظام واضح. وكثيرا ما كانت تعريفات المعاني تعتمد على شواهد مقتبسة من القرآن والأحاديث النبوية أو أبيات من الشعر لها صلة بالموضوع، مما أدى إلى اكتساب هذه المؤلفات مذاقا أدبيا واضحا. وأما البحث في اشتقاقات الألفاظ (Etymology) فقد تركز على أساس فكرة التصرف الحر في مواضع الحروف الساكنة في أصل الكلمة، وهو أمر يشبه ما كان عليه الحال في ممارسة هذا العلم في العصور الوسطى[6]، إذ كانت هذه الممارسة مجرد محاولة لإظهار البراعة والإبداع دون الاعتماد على أي قاعدة علمية سليمة. ووضعت بالإضافة إلى ذلك معاجم في لغات أخرى غير اللغات المفضلة، كالعربية والفارسية والتركية، ولكن ذلك كان نادرا.

أما إسهام فقه اللغة في الأدب فيتمثل في وضع عدد كبير من الحكايات والنوادر التي تتسم بالظرف أحيانا والإملال أحيانا أخرى، وهي متكلفة في أحيان كثيرة، وتدور حول النحويين واللغويين والأسرار الخاصة بعلمهم. كما تمثلت هذه المساهمة في جمع الأمثال وشرحها[7]. ففي بلاد المشرق الإسلامي احتفظ المثل بوظيفته الكبرى، وهي تنميق كل تعبير لفظي على المستويين الشعبي والأدبي. وتظهر حيوية هذا النوع الأدبي في استمرار استحداث أمثال جديدة، حتى غدت الأمثال التي لا تحصى المعروفة في الأدب الوسيط غير مطابقة للمجموعة الكبيرة المتوافرة من الأمثال الجارية في الاستعمال الحديث. وفي مقابل المثل نجد الحكمة ذات المحتوى الفلسفي الشعبي. فقد كانت مجموعات من أقوال الحكماء القدماء، وبخاصة الإغريق، تؤلف قطاعا درس بعناية، وكان له تأثير واسع، من قطاعات أدب التسلية والإمتاع، الذي كان في الوقت ذاته أدبا تعليميا وتهذيبيا.

وإلى جانب تقديم الرسائل والمختارات الأدبية[8] لصفوة ما قيل من شعر ونثر وحكمة، بالإضافة إلى الحكايات ذات المغزى العميق حول كل موضوع يمكن تصوره ويتعين على الرجل المتعلم (الأديب) الإلمام به، فإن هذه الرسائل والمختارات أولت اهتماما كبيرا، صريحا وضمنيا، للغة واستعمالها النموذجي. وهذه المؤلفات كانت تشكل صميم النثر الفني الإسلامي الخالص في العصر الوسيط. وقد استمدت مادتها من الأدب السياسي من نوع الأدب المعروف باسم «مرآة الأمراء»[9] ومن النظرية الأخلاقية، ودراسة أنماط الأفراد، والفكر الديني الملهم، كما استمدتها مع مرور الوقت من ميادين العلم الأخرى، مع الحرص دائما على تأكيد العناصر الأدبية الممتعة والمسلية من خلال المواد التي تقدمها.

ويعتبر الجاحظ (159-255هـ/ 776-869م) أرفع ممثل لهذا النوع من الأدب. فقد ولد الجاحظ ونشأ في البصرة، وأمضى معظم سني حياته الطويلة في العاصمتين العباسيتين بغداد وسامراء، أديبا وداعية لمبادئ المعتزلة. (وللوقوف على دوره ككاتب سياسي وفلسفي انظر الفصل التاسع من هذا الكتاب). وكانت روح الشك والنقد والبحث منتشرة في عصره أكثر مما كانت عليه في أي وقت سابق من العصر الإسلامي الوسيط، وأكثر مما ستكون عليه في أي عصر لاحق. وقد ساعدت هذه الروح الجاحظ على التطلع الواسع المدى والكتابة بأسلوب فكه ذكي واسع الأفق. ويصدق هذا على كل آثاره الأدبية الكبيرة والصغيرة، سواء كانت هذه الآثار تتناول الحيوان، والبيان، والشعر، والصفات المميزة للأمم والشعوب، والصفات الخلقية والسلوك الجنسي، والحرف المتنوعة وطرق كسب العيش، أو غير ذلك من المسائل التي لا تحصى. كما شجعت تلك الروح على اتباع المؤلف لطريقة الجدل التقليدية، بحيث يدافع عن المتضادين في الموضوع الواحد، ويدرك جوانبه الطيبة وجوانبه السيئة، أو يهاجم ظاهرتين متعارضتين أو رأيين متناقضين. وكانت القاعدة المتوازنة في التأليف الأدبي هي جمع خليط من النوادر التي يربط بعضها ببعض رباط واه ضعيف. وقد سادت هذه القاعدة جميع كتب الأدب الإسلامي فيما عدا المؤلفات العلمية التي تأثرت بالفكر الهلينستي. وقد تؤدي هذه الطريقة إلى استطرادات لا علاقة لها بصلب الموضوع، ولكن استعمال الجاحظ لها كان عادة يساعد على توسيع فهم

القارئ لكل ما يتضمنه موضوع البحث. وقد استطاع الجاحظ تحقيق أعظم تأثير له من خلال أسلوبه المتميز في الكتابة، ومن الشائع أن يوصف أسلوبه بأوصاف مثل «متألق» و «لماح» أو ما شابه ذلك، ومع أن هذه أوصاف عقيمة وغير ذات معنى في ذاتها، فإنه من العسير أن نجد ألفاظا أخرى منها تعبر عن مزايا هذا الأسلوب. فهذا الأديب يظهر تمكنا تاما من مفردات اللغة العربية بكل غناها. ويخرج المرء بانطباع عام حول كتابات الجاحظ يتلخص في أنها تضم معينا لا ينضب من الألفاظ المتألقة والعرض المضني للقدرة العقلية الفائقة، وهو عرض لا يلجأ إليه الأديب لذاته، وإنما جاء ذلك نتيجة لاهتمامه العميق بمواضع القوة والضعف الخلقي والعاطفي للإنسان ودنياه.

وظل الجاحظ يتمتع بشهرة لا تضارع بالرغم من ظهور عدد من المؤلفين المتأخرين ممن يمكن مقارنتهم به. وإذا كان هناك إنسان يمكن أن يوصف بأنه أديب عربي متكامل فهو أبو حيان التوحيدي الذي توفي وهو طاعن في السن، في أوائل القرن الخامس الهجري / الحادي عشر الميلادي، بعد عام 400هـ/ 1009م. وينتمي هذا الأديب إلى عصر يختلف عن عصر الجاحظ، كانت فيه الفلسفة والدين قد أوشكا على اتخاذ طابعهما الإسلامي المميز بصورة نهائية، وإن لم يكونا قد وصلا ذلك الطابع بصورة كاملة. ولم يكن رجال الحكم من المراتب المتوسطة والعالية الذين كان التوحيدي يتردد عليهم، مجرد تروس في آلة الجهاز الإداري لدولة كبيرة، وإنما كانوا يشعرون بأنهم هم أنفسهم الذين يدبرون الأمور ويصنعون التاريخ. ولقد كان سر الجاذبية غير العادية في كتابات التوحيدي، يعود إلى ظهور شخصية المؤلف فيها بصورة واضحة، بالإضافة إلى طبيعة المشاكل الخاصة التي تناولتها هذه الكتابات. وفي هذه النواحي تعتبر كتابات التوحيدي مؤلفات لا نظير لها من بين الكتب الباقية من التراث الإسلامي الوسيط، كما أن أسلوبها البالغ الإحكام يتسم بروعة ملحوظة، ولكنه لا يعد بدعا في ذلك العصر.

وأحرز الاهتمام الشديد بدراسة اللغة والأسلوب نجاحا كبيرا آخر، تمثل في ظهور عدد ضخم من المؤلفات في النقد الأدبي. ولقد استمدت هذه المؤلفات بعض أفكارها من المصادر القديمة، ولكنها كانت في المحل الأول ابتكارا أصيلا لأهل الأدب من المسلمين[10]. وترجع بدايات هذا النوع من التأليف شأنها شأن كثير من الأمور المهمة في الحضارة الإسلامية، إلى

أواخر القرن الثالث الهجري، القرن التاسع الميلادي. ولم تقتصر العناية المستمرة فيه على اللغة العربية وحدها بل شملت آداب اللغات الأخرى التي كان من السهل أن تطبق عليها قواعد النقد الأدبي ومناهجه. وقد اهتم النقد الأدبي بتحليل فنون التعبير المجازي في الشعر والنثر، وبذلك أسهم بدور كبير في فهم روائع اللغة والإعجاب بقدرتها الفنية.

أما التأليف التاريخي الذي لقي عناية وتقديرا كبيرين في عالم الإسلام فقد تعدى عمله بطبيعة الحال الاعتماد على اللغة والآداب، إذ استخدم في غرس الإحساس بمغزى الوجود الإنساني عامة والإسلامي بصفة خاصة في نفوس من يدرسون المؤلفات التاريخية. وكان التاريخ يقدم أحيانا في شكل مجموعات من الحقائق، وبأسلوب لا يجاوز الحد الأدنى من الصنعة الأدبية، ومع هذا فلا عجب أن يأتي تصنيفه في جملة فروع المعرفة التي كانت تعتبر أولا وقبل كل شيء لغوية وأدبية. فالتاريخ في الحقيقة هو «رواية» وأساس الكتابة التاريخية وجوهرها كان الأسلوب الحي الذي يروى به الحدث، وهو الأسلوب الذي كان يؤثر في النفوس عن طريق الإكثار من استعمال اقتباسات من الأحاديث المباشرة، وكثيرا ما كان يستشهد بأبيات من الشعر.

ومهما بلغ من ابتعاد كتابة التاريخ عند المسلمين فيما بعد عن هذا المفهوم الأصلي، فإن هذه الطريقة استمرت تحدد ما ينبغي أن يكون عليه الشكل الأدبي في العرض التاريخي. وكانت هذه الصيغة توجه الكثير من الكتابات التاريخية، وضمنها أحسن هذه الكتابات.

ويحفل التاريخ السياسي بأوصاف دقيقة للمعارك والصراع بين الشخصيات، ويتلطف في بعض الفترات فيسجل أيضا ملاحظات عن الأحداث غير المألوفة في الحياة اليومية، لإضفاء متعة أكثر على هذا التاريخ، مستفيدا من التأثير الأدبي للطابع شبه المسرحي الكامن فيه. وعندما كان كتاب التاريخ السياسي ينتمون هم أنفسهم إلى طبقة أهل الحكم، نجد مطالب الأسلوب الفخم التي تفرض على جميع الرسائل الحكومية، بما فيها من نثر مسجوع وجهد واع كان يبذل من أجل التلميح إلى الوقائع بدلا من ذكرها صراحة، باستخدام أسلوب بلاغي شديد التزويق والتنميق ـ كان هذا كله يشكل مزايا أدبية تضاف إلى الكتابة التاريخية.

وهكذا نرى أن رجلا مثل مسكويه (ت 421هـ/ 1030م) ينجح في أن يصور بأسلوب نابض بالحياة الهموم الضخمة التي كانت تقلق القيادة السياسية في عصره. كما كان العماد الأصفهاني (ت 597هـ ـ 1201م) الذي عمل في خدمة صلاح الدين، فخورا بحق القيمة الأدبية لوثائقه السياسية التي كتبها وضمنها مؤلفاته.

ومن جهة أخرى فقد نشأت التراجم في الأصل لخدمة العلوم الدينية، ولذا كان من المتوقع أن تقدم عددا من المعلومات الجافة المحدودة وحسب. ومهما بلغت التراجم من التوسع والتفصيل، فإن تراجم العلماء كانت تميل إلى التخلي عن أي طموح أدبي. وبينما نجد أن تراجم الشخصيات السياسية عامة تشترك في مميزات الكتابة التاريخية السياسية، «وخصوصا» في حالة المؤرخين المداحين في البلاط الفارسي الذين اعتمدوا أسلوب التفخيم البلاغي، فإن التراجم الخالية من الجمال الفني التي كتبها أهل العلم أثرت فيها أحيانا، كما أنها حجبت بصفة عامة القيمة الأدبية لكثير من الكتابات التاريخية الإسلامية.

كذلك فإن العمل الذي قام به ابن خلدون العظيم (732 - 808هـ/ 1332-1406م) يدل بوضوح على أن كتابة التاريخ الفعلي كانت تعد أمرا يعتمد على المهارة الأدبية[11].

وتستند الشهرة الخالدة لمقدمته، وهي المجلد الأول من تاريخه العالمي الكبير، إلى الإسهام الأساسي الذي قدمته للمعرفة، وإلى كشفها عن الدور الحيوي الذي تلعبه عوامل معينة مهمة في نشأة المجتمع الإنساني وتطوره. وقد نجح ابن خلدون في تقديم صورة عن مفهومه للحضارة الإسلامية ظلت بعد ذلك أساسا ومرجعا نهائيا، واعتمد في ذلك على الفكر السياسي والفقهي السابقين، مع إدراك تام للاتجاهات والحقائق الأساسية اللازمة لفهم الحياة الفكرية الإسلامية في مجموعها. وقد أثبت الميدان الجديد الذي فتحه خصوبته الهائلة، فقد رفض ابن خلدون أن يهمل الجماعة الإنسانية بدعوى أنها شيء لا علاقة له بمسار التاريخ الذي تحدده المشيئة الإلهية، ورأى أن المجتمع يقوم على العمل والتعاون بين الأفراد، ويتماسك بفضل حاجة الإنسان النفسية إلى تكوين جماعات مترابطة، متطلعة إلى السيطرة السياسية، كما رأى أن المجتمع يجني ثماره في تلك الحضارة

المادية والثقافية التي تتيحها حياة المدن. كما أن هذا المجتمع يخضع دائما، ومن جديد، للفساد الداخلي المحتوم، تاركا المجال مفتوحا لدم جديد في المجتمع، مع المحافظة على آثار الإنجازات السابقة. وهكذا يتحقق تقدم طفيف ولكنه مطرد إلى الأمام في مسار التاريخ الذي هو، في كل ما عدا ذلك من السمات، مسار دائري. هذه النظرة الشاملة لابن خلدون أتاحت له الفرصة ليقوم بدراسة منهجية لعدد من المسائل، مثل معنى التاريخ، والنمو السكاني، وعلاقة الإنسان ببيئته الطبيعية، والنظريات الاقتصادية التي توضح وظائف العمل والتجارة، وأهمية العلم، والعوامل غير المادية من روحية وعاطفية في المجتمع. وباختصار فإن هذه الدراسة شملت جميع الموضوعات التي يعتبرها علم الاجتماع الحديث ميدانه الخاص. وقد حظي عمل ابن خلدون هذا باهتمام كبير لدى من أعقبه من المؤرخين المسلمين. ومع أن أولئك المؤرخين لم يتمكنوا بطبيعة الحال من تقدير ما يبشر به عمله بالنسبة لمستقبل البحث العلمي الذي يتم في ظروف مختلفة تماما عما ألفوه، فإنهم أحسوا على نحو ما بنفاذ بصيرته في أعماق القوى التي تؤثر في التاريخ والسياسة. ولقد أشاد معاصرو ابن خلدون قبل كل شيء بأسلوب «المقدمة» الأدبي الرائع، الذي يعيد إلى الأذهان أسلوب الجاحظ المتميز القديم، ووصفه بعضهم بأنه «أجمل من اللؤلؤ المنظوم، وأرق من الماء الذي يرف عليه النسيم». وسواء أكان هذا الوصف المبالغ فيه منطبقا على أسلوب ابن خلدون أم لم يكن، فإنه يؤكد ثانية أن بلاغة المؤرخ كانت تعد ميزة كبيرة تعدل في قدرتها محتوى عمله العلمي، وربما زادت عليه. وترجمة ابن خلدون الذاتية الطويلة، وإن كانت قد كتبت على نفس الخطوط الأساسية التي وضعها العلماء لفن ترجمة السير، قد راعت أيضا التقليد الأدبي الذي يعنى بقيمة الكتابة في ذاتها وما تتضمنه من مقتبسات من الشعر والرسائل الفنية والمقالات البليغة. وإذا كان ابن خلدون يشكل حالة استثنائية غير عادية في طريقة دراسته للتاريخ، فإن اهتمامه باللغة باعتبارها الأداة الرئيسية لعمل المؤرخين، يعكس النظرة العامة التي كانت سائدة في هذا الشأن.

وظهر ضرب جديد من الأدب ذو تأثير كبير، وإن يكن على مستوى منخفض من الصنعة الفنية، ارتكز على الموضوعات المقتبسة من التاريخ

والتي كان يتوسع فيها لتصبح أدبا قصصيا ممتعا ومثيرا. هذا النوع الجديد من الأدب هو القصص التاريخي الذي بلغ أوج ازدهاره خلال الفترة الواقعة بين القرنين السادس والتاسع للهجرة / الثاني عشر والخامس عشر للميلاد. وأدى الاحتكاك بالعالم غير الإسلامي إلى تأكيد الرسالة التي هدفت تلك المؤلفات إلى التعبير عنها، وهي التفوق الساحق للإسلام. وقد استمدت هذه المؤلفات نقطة بدايتها من أحداث السنوات المجيدة الأولى للإسلام، أو من شخصية أحد الأبطال أو الحكام اللاحقين الذين استحوذوا على إعجاب الجمهور. وكان قسم من هذه المؤلفات يصاغ حينا في قالب نثري ملحمي، وحينا آخر في قصص خيالي عاطفي، ولو أنه كان يتجه إلى كبت العنصر الجنسي كبتا يكاد يكون تاما. وهذه الأعمال في صورتها النهائية المكتوبة هي ثمرة لقصص لم تنقطع حلقات روايته ونموه على أيدي القصاصين. وقد وضع المؤرخون المسلمون الجادون عمل هؤلاء في موضعه الصحيح، وكان رأي المثقفين فيه غير حسن كما هو متوقع. ومع ذلك فقد كان تأثير أولئك القصاصين هائلا في عقول الجمهور، وأسهموا في المحافظة على ثروة كبيرة من التراث والخيال الأدبي.

ومن الجلي أن الشعر يمثل التراث الأساسي للجاهلية العربية في الإسلام، إذ إن شكله الأساسي ـ أي أوزانه التي تتضمن عددا من البحور الشعرية المحددة، وأبياته التي يتألف الواحد منها من شطرين متساويين في الوزن، والتزامه قبل كل شيء بالقافية على شكل حرف أو مقطع في نهاية كل بيت، مع المحافظة على هذه القافية طوال أبيات القصيدة ـ هذا الشكل الأساسي للشعر، يرجع دون شك إلى عصر ما قبل الإسلام. وينطبق هذا أيضا على المحتوى الرئيسي للشعر الذي يمكن أن يوصف بأنه غنائي بالدرجة الأولى. وقد عبر هذا النوع من الشعر عن أحاسيس الشاعر الشخصية وتطلعاته وخبرته في الحب والحياة، بالإضافة إلى علاقاته في السلم والحرب مع الصديق والعدو ومع قبيلته ومع الغرباء. أما اللغة التي اختيرت لتناسب التعبير الشعري، فهي الفصحى بمقوماتها النحوية التي احتفظت بها منذ أقدم العصور، والتي كانت تستبعد تماما فيما يبدو معظم أشكال لغة التخاطب منذ العصر الجاهلي. وكانت ألفاظ الشعر غنية ويتجلى فيها ميل ملحوظ إلى استعمال المفردات الأقل شيوعا، بل والغريب من

اللفظ في أحيان كثيرة. وقد تكون القصيدة طويلة ومتينة السبك، ولكن بيت الشعر المنفرد يظل الوحدة الأساسية فيها. وكان التوفيق الذي يحالف بيتا واحدا من الشعر كفيلا بتحديد قدر الشاعر أو القصيدة. وقد أدى التحول من البيئة العربية البدوية إلى حياة المدن الإسلامية إلى زيادة اهتمام الشعراء بالأحوال والتقاليد الخاصة بحياة أهل المدن، وكذلك الاهتمام بالتجارب المتنوعة لحياة أغنى وأكثر رخاء. وابتداء من العصر الذهبي العباسي، أطلع ذلك كله إنتاجا شعريا أقرب إلى التجربة الجديدة التي دخل فيها العرب وإلى الذوق الجديد الذي واكبها، منه إلى الصيغ التي وصفت بها بطولات الحياة الصحراوية القاسية. لكن ضروب الشعر الموروثة والمفهوم الأساسي لمقومات الشعر، برهنت على أنها ثابتة بصورة غير عادية، وظلت عمليا على هذا الحال دون أن يطرأ عليها تغيير كبير حتى يومنا هذا. وما زالت حركات التجديد الهادفة إلى إدخال ضروب شعرية جديدة تخوض معركة شاقة ليقبلها الناس على نطاق واسع. وقد ابتكر على مر العصور قدر كبير من الصور الجمالية والسمو العاطفي التي تمثل تنويعات لا حد لها على موضوعات رئيسية ثابتة. وتم ذلك من خلال الاستعمال المبدع للثروة الغنية التي تتمتع بها اللغة العربية بشكل لا يضاهى. وكان تقدير الشعر ظاهرة عامة لا تقتصر على الذين يحظون بقسط وافر من التعليم اللازم لذلك. كذلك فقد كتب على هذا المنوال شعر كثير من لغات أخرى غير العربية. ولكن، على حين أنه كان هناك بطبيعة الحال تراث شعري قديم لدى جميع الشعوب الإسلامية قبل أن تدخل في الإسلام، فإن أشكال الشعر العربي وما كان يفضله الشعراء من الصور الجمالية ظلت غالبة على نطاق واسع. وربما كان من الأسلم القول إن هذه الأشكال الشعرية أثرت وتأثرت على نحو يصعب علينا تحديد تفاصيله، وأدى هذا التفاعل إلى ظهور نوع من الشعر في عالم الإسلام يتسم بالتجانس الشكلي والجمالي، بغض النظر عن اللغة التي صيغ فيها. وكان الإلمام التام بالشعر العربي هو القاعدة المتبعة لدى المتعلمين الذين يتكلمون الفارسية، كما كان إتقان الشعر العربي والفارسي شائعا بين المتعلمين من الأتراك العثمانيين.

ووجدت محاولات للخروج على التقليد القديم، لكن كل ما عرف من أنماط شعرية مبتكرة، إذا ما قورن بالإنتاج الشعري الهائل الذي صيغ وفقا

للطريقة التقليدية، لا يعدو نقطة في بحر، ويبدو واضحا أن الشعراء وأولئك الأشخاص الذين يعتبرون أنفسهم عارفين بالشعر ذواقين له، كانوا ينفرون من الخوض في هذه التجارب التجديدية، لأنهم لم يكونوا راغبين في المخاطرة برصيدهم الهائل من المهارة والإتقان لصناعة الشعر، كما أن الوسط الأدبي كان يرفض بطبيعة الحال السماح لأي إنتاج جديد ومثير للجدل أن يشق طريقه إلى الصنعة الشعرية. وكان من بين الابتكارات الشعرية الجديدة التي حظيت بقبول واسع، كثرة استخدام قافية داخلية واحدة لشطري بيت من الشعر المعروف (بالمزدوج أو المثنوي)، مع التخلي عن الالتزام بالقافية الشعرية للقصيدة كلها. ويحتمل أن تكون هذه الصيغة في التقفية من أصل فارسي. أما في العربية فقد كان يفضل استخدام هذا اللون من النظم في الشعر التعليمي على بحر الرجز. كما يتضح ذلك في الأرجوزة التي التزمت بنقل موضوع علمي وتحويله إلى منظومة شعرية بطريقة تعليمية وكلام عادي مرسل في جوهره. وهناك تجديد شعري أكثر أهمية تمثل في محاولة تكوين مقطوعات (فقرات) شعرية. ويقوم التطور الشائع في هذا الاتجاه على أساس وحدة شعرية من بيتين، واحدة في شطري البيتين. والقافية المتبعة في هذا النوع من الشعر هي (أ .أ .أ .أ . أو أ . أ .ب .أ)[12]، وهو ما يعرف في الفارسية باسم «الدوبيت»، أي البيتين، أو «الرباعي».

وهناك خطوة أخرى في طريق تكوين وحدات أكبر من البيت الواحد، قوامها فقرات مؤلفة من أربعة أبيات تكون للثلاثة الأوائل منها قواف مختلفة في كل فقرة متعاقبة، على حين أن البيت الرابع، المسمى «بالسمط» (أي الخيط)، والذي تختم به الفقرة، يظل محتفظا بنفس القافية طوال القصيدة: (ونموذجها أ أ أ ب، ج ج ج ب... الخ) وقد استخدم هذا النمط من الشعر بشكل ضئيل في المشرق وعرف «بالمسمط» (أي القصيدة التي يجمعها خيط واحد). ووجد في الأندلس نمط مشابه للشعر المسمط، ومع ذلك فمن المحتمل جدا ألا يمت ظهوره بصلة إلى المسمط الذي عرف في المشرق. ولما كان هذا النمط من الشعر الأندلسي يرتبط في مجموعه بقافية البيت الأخير من كل مقطوعة كالحزام، فإذا كتب تبدو صورته وكأنها حلقات الحزام، فقد سمي هذا النمط من الشعر بالموشح (أي القصيدة التي يضمها

وشاح). ونظرا للنجاح الكبير الذي أحرزه الموشح في الأندلس، فقد استخدم بعد ذلك لدى شعراء المشرق الإسلامي. وكانت كل مقطوعة من الشعر الموشح تبدأ بلازمة مكونة من بيتين بقافية واحدة (أ أ) يدعيان المطلع. وتستمر المقطوعة بعد ذلك على النسق التالي ب ب أ أ، جـ جـ جـ أ أ. أي أن المقطوعة تختتم عادة ببيتين آخرين من الشعر يطلق عليهما اسم السمط أو «القفل». وقد سمح بظهور أشكال أخرى أكثر تعقيدا لهذا النوع من الشعر. ومن الغريب حقا أن عددا غير قليل من الأمثلة قد اكتشفت لأشعار كان فيها قفل الموشحة بيتا بالعامية العربية الأندلسية، أو باللهجة «الرومانسية» التي كانت تمتزج في أحيان كثيرة بألفاظ عربية، وسمي هذا البيت الأخير الخرجة أو المركز. وكانت هذه الخرجة أو المركز تقال عادة على لسان فتاة تعبر فيها عن مشاعرها تجاه من تحب[13].

وليس من شك في أن استعمال اللهجات العربية الدارجة في الشعر كان أمرا شائعا في جميع الديار التي يتكلم سكانها العربية. وكان ذلك يمثل في الغالب استعمالا غير صحيح للغة الفصحى أكثر من كونه مجرد صيغة للهجة محلية خالصة. ففي المشرق حفظت لنا الروايات الأدبية كمية معينة، وإن كانت محدودة، من المعلومات عن أشكال متنوعة لهذا الشعر، مثل الرباعيات الشعبية المعروفة «بالمواليا» و «كان وكان» و «القومة»[14]. أما في الأندلس فلدينا الأزجال المشهورة التي نظمت باللغة الدارجة، وكانت أقل في مستواها الفني وموضوعاتها من الموشحات. وفيما يتصل بالأوزان، يبدو أن الزجل يختلف عن الموشح في أن له فاتحة مؤلفة من بيت واحد في نهاية كل مقطوعة من المقطوعات الشعرية التي لم تنظم قط بعجمية أهل الأندلس[15]. وقد أمكن ابتكار وممارسة أشكال عديدة ومتنوعة أدخلت بها تغييرات على هذه الأنماط، وكانت كلها تخرج عن الأشكال التقليدية.

أما شعر الملاحم الذي ينظم في شكل قصائد قصصية طويلة، فإنه لم يلق عناية في العربية، وحلت محله جزئيا كما رأينا، قطع قصصية شبه تاريخية تفتقر بالضرورة إلى جزالة الشعر ومكانته. ولدينا من هذا القبيل في المغرب بقايا قليلة من الصورة الشعرية التي تمثل قصة «تغريبة بني هلال». وفي المحيط الإسلامي كانت إيران المهد الحقيقي لشعر الملاحم الجميل، ويحتمل ألا يكون الشعر البطولي أو شعر الملاحم قد لقي عناية

كبيرة في إيران قبل الإسلام، حيث من المحتمل أن يكون قد لقي عقبة تتمثل في بعض المعتقدات الدينية الموروثة. لذلك فإن مما يلفت النظر حقا أن الشعر في فارس الإسلامية أصبح أكثر فروع الأدب الإسلامي تطورا، وذلك حتى بالقياس إلى البلاد الناطقة العربية، وكاد هذا الشعر يحتكر جميع صور التعبير الأدبي الرفيع، باستثناء التاريخ. وكان الشعر الغنائي الجميل المنظوم بالفارسية يتميز بإصراره الدائم على سبر معنى الحياة البشرية، وذلك من خلال سمة إيمائية تسمح له بتبيان مستويات متعددة من المعاني المختلفة. واستمد شعر الملاحم الفارسي قوته من نظرة درامية إلى التاريخ القومي الذي تجلى من قبل في نقوش بيهستون[16] الخاصة بالملك دارا. أما تحويل هذا التقليد الأدبي القومي إلى الشعر، فقد كان فيما يبدو تطورا لم يظهر إلا في العصور الإسلامية. وكان حجم الملاحم الفارسية كبيرا، كما هو الشأن في الملاحم الشعرية عامة. فقد احتوت الشاهنامة التي نظمها الفردوسي (حوالي 329 ـ 411هـ/ 940 ـ 1020م) على قرابة الستين ألف بيت من الشعر المثنوي. وهذا الشعر وجد في البطولات الأسطورية والتاريخ الحماسي لملوك الفرس الأولين مادة ينسج منها ملاحمه. وتفردت الشاهنامة بالوصول إلى مستوى لا يضارع بالنسبة لشعر الملاحم القومي العظيم في الإسلام، وإن كان من الصعب القول إنها صدرت عن روح إسلامية. وقد استخدمت الشاهنامة كمصدر للإلهام في العديد من المؤلفات التالية التي وضعت بالفارسية والتركية على حد سواء[17]. وهنا غالبا ما يأخذ الحب العاطفي مركز الصدارة، بدلا من التاريخ. وأول ما وصلنا من شعر فارسي يمثل الشعر العاطفي الملحمي كان قصة «ويس ورامين»[18] التي نظمها فخر الدين الجرجاني في حوالي منتصف القرن الخامس الهجري / الحادي عشر الميلادي. وقد تركت هذه القصة الشعرية أثرا كبيرا في الأعمال الأدبية الفارسية اللاحقة التي تنتمي إلى هذا النوع من الأدب.

كذلك فإن وصف «الملحمي» هو أكثر الأوصاف ملاءمة لعدد كبير من الأعمال الشعرية الفارسية التي استخدمت مادة قصصية شعبية، وكانت تضع هذه المادة أحيانا في إطار قصة محورية، وتتخذ عادة شكل شعر ديني رمزي وصوفي عميق، لكي تعبر عن نظرة مؤلفيها إلى العالم، وتقدم مادة

تعليم وإرشاد للقارئ حتى يتمكن من مواجهة تعقيدات الحياة البشرية[19].
ومن الممكن أيضا أن نعزو طابعا ملحميا معينا إلى كتاب «المثنوي» العظيم لشاعر قونية الصوفي جلال الدين الرومي (604 - 672هـ/ 1207 - 1273م)، فهو يلجأ إلى التداعي الطليق بين الأفكار والموضوعات لكي يغطي جميع حقول التجربة الدنيوية كما تحددها استبصاراته الميتافيزيقية.

ومن بين السلسلة الطويلة من شعراء الفرس الذين نظموا شعرا غنائيا بشكل رئيسي، يمكن إفراد الشاعر العظيم حافظ الشيرازي الذي عاش في القرن الثامن الهجري/ الرابع عشر الميلادي باعتباره نموذجا مميزا[20].
وكقاعدة عامة يمكن أن يفهم شعره على مستويين، وذلك حسب المعنى الظاهر لكلماته، أو بحسب ما يكون في شعره من تصوير رمزي لنزعات الإنسان الروحية. وقد اشتد الجدل حول أي من هذين المعنيين كانت له الأولوية في نفس الشاعر. وفي بعض الأحيان لا يمكن أن نتخذ رأيا في ذلك، وهو أمر غير ذي بال بالنسبة للاستمتاع بشعره وتقدير المعنى التاريخي لهذا الشعر وأثره. وإذا قارنا ذلك بالشعر العربي، فإنه يمكن القول إن الشعر الفارسي وما يتصل به من الشعر التركي يركزان بصورة كبيرة على المحتوى والفكر، أو إذا شئت يؤكدان إلى درجة كبيرة على الأفكار العقائدية.
وعلى الرغم من طموح هذا الشعر إلى الكمال في استعمال اللغة الرفيعة، وبلوغه هذا الكمال في أحيان كثيرة فإنه كان أقل من الشعر العربي بكثير في اعتماده على هذه اللغة الرفيعة من أجل تحقيق ما يهدف إليه من تأثير في النفوس. أما الأدب المسرحي بمعناه الصحيح، أو أشكال الشعر المتصلة به، والتي تمثل على مسرح أمام جمهور من الناس[21] فلم تمارس في عالم الإسلام في العصور الوسطى. وعوضا عن ذلك ظهر في العالم العربي ما يمكن أن يعد، بمعنى ما، بديلا عنه، وهو نوع الأدب المعروف بالمقامات.
وأشهر من يمثل هذا الأدب القاسم بن علي الحريري[22] (446 - 516هـ/ 1054 - 1122م). ويقوم أدب المقامات على استغلال مؤثرات الأسلوب الكتابي إلى أقصى درجة. ويتمثل ذلك في النثر المسجوع والكلمات التي تستعمل بدقة ومهارة، بحيث تبدو مبهمة لا تفهم بالنسبة للشخص العادي وغير المثقف الذي يتحدث العربية. وتصف المقامات مشاهد الحياة اليومية ومشكلاتها بأسلوب مسرحي يرد على لسان بطل المقامة الذي يجادله

غالبا شخص آخر ممن يلقاهم. وكان أصحاب المقامات يفضلون فحص الأفكار الشائعة، وتصوير سمات الناس ومساوئهم وحرفهم المختلفة بطريقة ساخرة لاذعة تذكرنا بصورة التمثيل بالإشارة أو الإيماء (Mimus) الذي كان شائعا في الزمن القديم. كما كانت المقامات لا تمثل، ولكن لدينا ثلاثة نصوص لمسرحيات خيال الظل. وقد جمعت هذه المسرحيات بين الشعر والنثر الفني، وهي تشبه تماما المقامات في الروح والشكل، وإن كانت أقرب منها إلى المسرحية الهزلية الرخيصة. وقد كتب هذه النصوص الأديب المصري الظريف ابن دانيال[23] (ت 710هـ/ 1310م). واعتبرت تلك النصوص قطعا أدبية «رفيعة»، وفريدة في نوعها فيما نعلم. ومع ذلك فقد جعلتنا نشك في وجود شكل معين لمسرح تؤدى عليه مسرحيات تعتمد على نصوص مكتوبة في عصور أقدم، مع أن التواتر الشفهي كان فيما يبدو هو التقليد الأكثر شيوعا. وتعد مسرحيات خيال الظل التركية المعروفة بالقاراقوز أوضح مثال متطور وصل إلينا من هذا النوع من الأدب. وظهر في إيران شكل جدي للمسرحية ربما بتأثير هندي أو صيني، يعرف باسم التعزية. وتمثل التعزية الأحداث المأساوية التي أحاطت باستشهاد الحسين بن علي في كربلاء. وكانت مسرحيات التعزية هذه تعرض في الذكرى السنوية لهذا الحدث، وإن كان عرضها لا يقتصر كلية على ذلك الوقت من السنة، كما صيغت بعض الحوادث التاريخية الأخرى في صورة أدب تمثيلي، وعرضت على نحو مماثل. وقد بقيت نماذج عديدة من نصوص هذا الأدب المسرحي المعروف بالتعزية[24].

وبعض المواد الأدبية الآنفة الذكر لم يذكرها صاحب الفهرست في كتابه. إذ إنه لو كان على علم بها لضمنها الفصل الشامل الذي عقده لفنون التسلية المختلفة والمؤلفات الأدبية التي هي دون المستوى الأدبي الرفيع[25]. هذه المواد كانت تدون من حين لآخر، ولكنها كانت تعتمد في بقائها واستعمالها على الحفظ والاستظهار. وقلما كانت هذه المواد تعتبر أدبا جيدا يستحق الاحتفاظ به في المكتبات الكبيرة. وقد استخدم القصاصون نصوصا مكتوبة في سرد أدبهم القصصي المسلي، بنفس الطريقة التي استخدم بها ممثلو المسرحيات نصوصهم. لكن قصصهم كان أسهل انتشارا من خلال القراءة بين أولئك الراغبين في معرفته. وأحرزت مؤلفات قصصية معينة مكانة

عظيمة من الشهرة بوصفها نوعا من الأدب. ويعود ذلك جزئيا إلى ما تحتوي عليه من مادة شائقة، وإلى درجة غير قليلة لدخولها المبكر في الأدب العربي منذ بداية عصره الذهبي، وعلى يد أديب شهير مرموق هو ابن المقفع (ت 142هـ/ 759م). وتعود أهمية هذا الأديب أيضا إلى كونه رائدا في الكتابة عن النظرية السياسية في الإسلام. (وحول نشاط ابن المقفع في هذا المجال، انظر الفصل التاسع فقرة ب من هذا الكتاب).

ويأتي كتاب كليلة ودمنة في مقدمة المؤلفات والحكايات ذات المغزى الخلقي والتي تحكى على ألسنة الحيوانات. وترجمة ابن المقفع لهذا الكتاب مأخوذة عن أصل مكتوب بلغة فارسية وسطى، ومقتبسة عن الكتاب الهندي المعروف باسم «بانجا ترانتا» (Panchatranta)[26]. وأطلق على ترجمة ابن المقفع لهذا الكتاب اسم كليلة ودمنة، وهو اسم اثنين ذكيين من أبناء آوى، يدعى أحدهما كرطاكة (Karataka) والآخر دمنكة (Damanaka)، وعليهما يدور الفصل الأول من الكتاب. ويشبه كليلة ودمنة كتاب بيلاوهار وبوداساف (Bilawhar Wa Budasaf) الذي حرف إلى يوداساف (Yudasaf)، وهو قصة زاهدة لها صيغ عديدة تدور حول حياة بودا. ووجه الشبه بين الاثنين هو أن كتاب كليلة ودمنة قد سيطر على عقول عدد لا يحصى من الناس في عالم الإسلام، كما انتشر من خلال ترجمته العربية خارج حدود هذا العالم، ولا تقل قصص السندباد البحري (سندبياس أو قصص الحكماء السبعة) أهمية عن كتاب كليلة ودمنة بالنسبة للأدب العالمي، وذلك بعد أن انتقلت إليه هذه القصص عبر مركز الاتصال العظيم، وهو العالم الإسلامي. وتدور قصص السندباد حول الوزراء السبعة الذين استطاعوا من خلال قصصهم التعليمية أن يحولوا دون إقدام الملك على التسرع في قتل ابنه بناء على تحريض من زوجته الشريرة، وهي قصة متأثرة بالحكمة الهندية، أو ذات أصل فارسي كما يقال[27]. وقد فقدت معظم المؤلفات التي ذكر ابن النديم أسماءها في كتابه الفهرست. وعلى حين أن من الصحيح نسبة الكثير منها إلى أصول فارسية وهندية، فإن من المستحيل عادة التحقق من صحة الادعاءات القائلة بوجود أصل بيزنطي إغريقي لها، وذلك لقلة ما تحت أيدينا من معلومات. وهناك بعض القصص التي يعتقد أنها نشأت مستقلة في القرن الرابع الهجري (العاشر الميلادي)، وجدت فيما بعد مضمنة في

قصص ألف ليلة وليلة، مثل حكاية الملك جليعاد والوزير شماس، وحكاية السندباد آنفة الذكر. ومن المؤكد أن النصوص الأولى القائمة بذاتها لهذه الحكايات قد تعرضت لعدة تحويرات قبل أن تصبح في الصورة التي تعرف بها الآن. فجميع مادة هذا الأدب الشعبي التي يستطيع أي شخص أن يدعيها وكأنها ملك لتراثه الفكري، قد خضعت لعمليات معقدة من التغيير والتطور. وفي بعض الحالات يمكن تتبع أصول هذه المادة الشعبية. فحكايات ألف ليلة وليلة[28] نفسها تعتبر حقلا خصبا للتفكير والتأمل في الطرق الرئيسية والجانبية التي سلكها الابتكار الأدبي حتى وصل في تؤدة وروية إلى صورته النهائية. فقد كانت تلك الحكايات تسمى في الأصل ألف قصة[29]، ووجدت بلا شك في فارس في وقت من الأوقات، وأغلب الظن أنها تحتوي منذ ذلك الحين على القصة «المحورية» المشهورة التي تعود في النهاية على ما يبدو إلى أصل هندي. ثم أصبحت هذه الحكايات تعرف باسم ألف ليلة العربية منذ القرن الثالث الهجري/ التاسع الميلادي، وهذا الاسم تحور في تاريخ غير محدد إلى اسم ألف ليلة وليلة المعروفة بالإنجليزية بالليالي العربية (The Arabian Nights) فيما يبدو نوعا من التعبير اللفظي، يفهم منه أن المقصود هو عدد غير محدود، ولكنه كبير من الليالي. ويحتوي النص النهائي لألف ليلة وليلة على مواد قصصية مصرية يمكن تحديد تاريخها باطمئنان بالقرن الثامن الهجري/ الرابع عشر الميلادي. وهذه الحكايات المصرية تدخل ضمن مساهمات عدد كبير من الأقطار في إنشاء قصص ألف ليلة وليلة في أوقات مختلفة. ومع ذلك، فمهما اتسعت دائرة الجهود المبذولة في استقصاء الأصول الأدبية، فإن جزءا كبيرا من المادة التي كان يمكن أن تدخل ضمن هذه الدائرة تظل خارجة عنها. والواقع أن حكايات ألف ليلة وليلة، وكليلة ودمنة وأشباههما، بالإضافة إلى القصص العربية عن الحب والحرب المضمنة في المختارات الأدبية، وكتب النوادر والحكايات الطريفة، والقصص التاريخية، كل هذه تغطي مساحة كبيرة ، من تاريخ الأدب، وتظهر الحاجة العامة الملحة إلى مثل هذا الأدب المسلي في جميع العالم الإسلامي. ومع ذلك، فالأرجح أن هناك تفرغات أخرى عديدة كانت تدور حول الموضوعات الرئيسية لهذا الأدب، لم يقدر لها البقاء، مما جعلها تُفقد وتنتهي إلى الضياع.

إن ما قلناه آنفا، وهو محاولة شديدة الإيجاز لتصور المكونات المختلفة لأدب المسلمين في العصور الوسطى، يجعلنا ـ كما آمل ـ نحس بالظروف والحدود التي سار فيها الأدب العربي حتى التقى أوروبا المسيحية. فقد كانت علاقات الغرب الأوروبي الوسيط بالشعوب الناطقة بالفارسية والتركية قليلة نسبيا ومتأخرة، أما اتصالاته وتفاعلاته المستمرة فكانت مع أقاليم العالم الإسلامي التي تسودها العربية. ومن الممكن أن نتوقع، والحالة هذه، أن يكون الأدب العربي مصدرا للإلهام بالنسبة للغرب. إلا أن الأدب العربي ـ كما رأينا ـ كان يمارس ويقدر أساسا على اعتبار أن له وظيفة معقدة وملتزمة تجاه اللغة العربية في أنقى صورها وأكثرها تهذيبا. وهذا الوضع جعل الاتصال الفكري بين الجانبين عسيرا إن لم يكن مستحيلا. فالشعر العربي القديم يحتاج إلى جهد تفسيري مركز حتى يصبح بالإمكان تذوقه ولو بطريقة أولية. ونتيجة لذلك، فقد كان هذا الشعر مستعصيا على الترجمة في واقع الأمر[30]. كما أن الكتابات التاريخية العربية الوافرة لم تمس ولم يستفد منها في العصور الوسطى. بل إن مؤلفات ابن خلدون كتبت في ظروف حالت دون أن يعرفها الغرب وأهله قبل القرن التاسع عشر. ومن الجدير بالذكر أن الأوروبيين الذين عاشوا، لأسباب شتى، مددا طويلة في البلاد التي تتكلم العربية، قد لاحظوا أشياء كثيرة جديرة باهتمامهم، ولكنهم كانوا عاجزين بشكل واضح عن فهم الأدب العربي، بل إنهم لم يكونوا على علم حتى بوجوده. مثال ذلك أن سيرفانتس[31] (Cervantes) لم يعلم فيما يبدو بوجود نشاط أدبي في الجزائر، حيث سجن بعض الوقت[32]. وحتى بعد سيرفانتس بوقت طويل، نلاحظ أن نفرا من الأوروبيين زاروا العالم الإسلامي، وكانوا في وضع أحسن مما كان عليه سيرفانتس، لم يتأثروا بالحركة الأدبية المحيطة بهم، ولم يستطيعوا النفاذ إلى هذه الحركة إلا إذا كانوا قد قاموا بجهود علمية مقصودة ومركزة. ومع ذلك، فإن أدب الشرق كان لديه الكثير الذي يمكن أن يعطيه للغرب، كما أن عطاياه من المواد الأدبية والأفكار الجديدة كانت وافرة. إلا أن هذه المواد لم تلق التقدير الذي كانت تستحقه. ولنقل هنا إن كل التأثيرات الأدبية التي يمكن تتبعها، لم تمتد إلى الحد الذي يمكنها من التأثير في لباب الأدب بصفته فنا، سواء من وجهة نظر مصدر هذا التأثير أو متلقيه.

إن في إمكاننا أن نميز، في تاريخ العلاقات الثقافية بين الشرق والغرب، ثلاث حقب متوالية، ولو على سبيل التيسير، الأولى والثانية يتداخل بعضها مع بعض. أما الحقبة الأولى فتمتد إلى القرن السادس الهجري/ الثاني عشر الميلادي، والاتصالات الممكنة التي نستطيع أن نتبينها خلال تلك الفترة، يمكن أن تكون شفهية وغير ظاهرة، وخلال القرن السادس الهجري/ الثاني عشر الميلادي، وفي بدايات حركة ترجمة واسعة من الأدب العربي إلى اللغات الأوروبية، نستطيع أن نتوقع وجود تأثيرات أدبية نتيجة لانتشار المواد المكتوبة. أما الحقبة الثالثة فقد ظهرت مع الترجمات العلمية الأولى عن الأدب العربي التي تمت في هولندا، في أوائل القرن الحادي عشر الهجري/ السابع عشر الميلادي، ومع إدخال الأدب الفارسي في نفس الوقت عن طريق ترجمات لديوان السعدي[33] المعروف باسم كلستان (الروضة). وقد ترجم هذا الديوان أول الأمر ترجمة فرنسية غير كاملة على يد أ. دوريير (A. du Ryer) عام 1634، ثم ترجمه ج. جنتيوس (G. Gentius) إلى اللاتينية عام 1651، كما ترجمه أ. أوليريوس (A. Olearius) إلى الألمانية عام 1654. وقد لقيت هذه الترجمات رواجا كبيرا في أوروبا كلها، ثم أضيفت إليها حوالي نهاية القرن السابع عشر ترجمات لديوان السعدي الآخر المشهور الذي يعرف باسم «بستان». أما علم المعاجم العربية فكان هو الأساس الذي قامت عليه المعاجم الغربية العربية. ولم تحاول الأعمال المعجمية الكبيرة الرجوع إلى الأصول نفسها إلا في النصف الثاني من القرن التاسع عشر، وذلك بظهور قاموس راينهارت دوزي (R. Dozy) المسمى «إضافة إلى المعاجم العربية» (Supplement aux dictionnaires Arabes) عام 1881، ومعظم معلوماتنا المتعلقة بالمفردات اللغوية تعتمد إلى يومنا هذا على أعمال أصحاب المعاجم من أهل العصور الوسطى. وكان لابد لعلم النحو العربي المتميز بشخصيته من أن يعاني تعديلات لا لزوم لها حتى يتفق مع قواعد النحو اللاتيني. وهذه العملية بدأت بالكتاب الرائد في النحو الخاص بلهجة أهل غرناطة العربية الذي كتبه بيدرو دي ألكالا (Pedro de Alcala) ونشر عام 1505. ومع ذلك، فإن ميزات ذلك العمل المتعددة والواضحة بالنسبة لدراسة اللغات الساميَّة، أهلته لأن يكون دليلا للعمل في ميادين كثيرة. وهذه الحقبة الثالثة التي تمتد إلى حاضرنا، يمكن أن تأتي في المستقبل بمفاجآت غير متوقعة

فيما يتعلق باحتمال اكتشاف تأثيرات للأدب الإسلامي الوسيط على الحياة الفكرية الحديثة. وهي بطبيعة الحال الحقبة التي نملك عنها القدر الأكبر والأوثق من المعلومات، كما أنها حقبة أخذت فيها التأثيرات الأدبية اتجاهات عديدة يصعب معها تقدير الأهمية الحقيقية لأي منها.

وينبغي علينا أن ندخل في الحقبة الأولى العلاقة بين الشعر العربي وشعر غرب أوروبا المعروف بشعر التروبادور في إقليم بروفانس بجنوب فرنسا[34]، وهي علاقة ثار حولها الجدل وكثر بشأنها البحث. وقد بحث هذا الموضوع بالتفصيل في الفصل الثاني من هذا الكتاب، وذلك عند الحديث عن تقييم التراث الثقافي الإسلامي في الأندلس. وواضح أن طرق الاتصال كانت مفتوحة على مصاريعها بين الشعرين، كما أن ظهور نوع جديد تماما من الشعر، مثل شعر التروبادور في نفس الوقت الذي شهد فيه الشعر العربي في الأندلس المجاورة ازدهارا ذا طابع خاص، يجعل المرء يفترض أن يعود إلى أكثر من مجرد المصادفة. ومع ذلك فإن العلاقة بين الشعرين فيما يتعلق بالمحتويات الجمالية والصور الشعرية لا تدل على أكثر من التقارب المتوقع بالنسبة لأغاني الحب التي تقال عادة في ظروف ثقافية مماثلة[35]. كما أن شواهد الأوزان الشعرية التي درست كثيرا في الآونة الأخيرة باعتبارها أهم مفتاح لبيان التأثير المحتمل، لم تؤد حتى الآن إلى أي نتائج جلية. ويظل هناك احتمال في ألا يكون الموشح والزجل في الأصل من ابتكار العرب المسلمين في الأندلس، وإنما تأثر بأشكال شعرية محلية مارسها غير المسلمين من أهل البلاد الإسبان ـ وإن لم يكن هذا الاحتمال مرجحا. ففي رأي س. م. شتيرن (S. M. Stern) الذي أثار آخر مرحلة في سلسلة هذه المناقشات المذكورة في الفصل الثاني من هذا الكتاب، باكتشافه بعض خرجات في الشعر العبري، أن هذا الاحتمال مرفوض قطعا، ولم يقبل افتراض أي نوع من الاعتماد في هذا الشأن[36]. وبقدر ما تسمح الشواهد الملموسة التي جمعت حتى الآن، يبدو من المؤكد أن وجهة النظر هذه قائمة على أساس متين. لكن مما يبعث على الدهشة في هذا الموضوع وجود أوجه شبه ظاهرية واضحة بين الشعرين. وهذه الوجوه تدل في الماضي والحاضر ـ فيما يبدو ـ على وجود نوع من التبادل بين الجانبين.

ويختلف الوضع نوعا ما بالنسبة لتلمس مدى التأثيرات الشرقية في

الملحمة الكبرى المعروفة باسم تريسترام وأيزولدا (Tristram and Iseult)[37]، حتى لو شابت نتائج أبحاثنا نفس الحيرة التي تشوب البحث عن أصل التروبادور. فالهيكل المجرد الذي يقوم عليه محور الملحمة يحمل في طياته شبها حقيقيا واضحا من الهيكل الأساسي لموضوع الملحمة الفارسية «ويس ورامين» (حيث نجد أن عنوان الملحمة قد بدأ بالبطلة الأنثى في الملحمة، على عكس العنوان الشائع استخدامه في الملحمة الأوروبية)[38]. ويذكر مؤلف الملحمة الفارسية أنها تعود إلى أصل بهلوي، وبذلك يكون أصلها راجعا إلى الفترة الساسانية. بل إنه ليعتقد بأن جذور هذه الملحمة تمتد إلى عصر أسبق، كالعنصر الأشكاني أو البارتي. فإذا كان هناك، كما هو مرجح، نوع من العلاقة بين ملحمة «ويس ورامين» والصيغة الأولى «لتريسترام»، فإن الطريق الذي انتقل خلاله هذا التأثير غير واضح على الإطلاق. ومن المحتمل جدا أن يكون انتقال القصة الفارسية إلى أوروبا، قد تم قبل الإسلام عبر الإمبراطورية البيزنطية، أو عن طريق جانبي آخر لم يمر ببلاد الإسلام. أما الموضوع الإضافي في هذه الملحمة، المتعلق بوجود فتاتين تحمل كل منهما اسم أزولدا، وهما أزولدا الجميلة، وأزولدا ذات اليد البيضاء، فقد ذكر في قصة تروى عن قيس بن ذريح ولبنى الأولى والثانية[39]، ووردت في كتاب الأغاني لأبي الفرج الأصفهاني (284 - 356هـ/ 897 -967م). وهنا نجد مرة أخرى أوجه شبه جديرة بالتنويه. وفي هذه الحالة يبدو من الأرجح أن يكون انتقال هذه القصة قد تم من خلال العالم الإسلامي، بالرغم من أنه لا حاجة إلى افتراض أن الفكرة الرئيسية كانت ذات أصل عربي على وجه الخصوص. والموقف المعقول الوحيد الذي يمكن اتخاذه من هذا الموضوع في الوقت الراهن هو أن نذكر أوجه الشبه الموجودة في الملحمتين، ونترك الموضوع عند هذا الحد، حتى تتبين في يوم من الأيام، إن أمكن، الخيوط التي تربط بين الجانبين. وعلى أي حال يبدو أنه لا مجال للمناقشة الآن حول وجود أي اتصال أدبي صرف بين الغربيين الذين أسهموا في ملحمة تريسترام وبين أي مصادر شرقية مكتوبة ترجمت إلى لغات الغرب.

ويختلف الوضع مرة أخرى بالنسبة لملحمة غربية كبيرة ثانية هي البارزيفال (The Parzival)[40] لمؤلفها فولفرام فون إيشينباخ (Wolfram Von

Eschenbch) الذي عاش حوالي (1170 ـ 1220م). وقد بحثت دلالتها بالنسبة لمواقف مسيحيي العصور الوسطى تجاه المسلمين في الفصل الأول من هذا الكتاب[41]. وقد عقدت مقارنات وهمية بين ملحمة البارزيفال ومفاهيم مانوية فارسية مزعومة. ولكن هذه المقارنات، لو صحت، لما احتاجت، على أي حال، إلى وساطة إسلامية. ومع ذلك فقد قيل أيضا إن لب الأسطورة الفلسفية الرمزية «الكأس المقدسة» (Holy Grail)، وهو اسم أرجع اشتقاقه إلى الكلمة اليونانية كراتير (Krater)، إنما يعكس بدقة الأفكار والكتابات اليونانية المنسوبة إلى هرمس[42]. كما قيل إن الطريق الذي سلكته هذه الأفكار للوصول إلى المؤلف الألماني قد مر بمصدر إسباني أشار هذا المؤلف إليه، وكان يعتمد بدوره على ترجمات عربية للأدب الهرمزي. فإذا ثبتت صحة هذا القول، أو على الأقل، إذا ثبت أنه يحتوي على نصيب كبير من الحقيقة، فإننا نكون ها هنا إزاء حالة مبكرة، إن لم تكن الحالة الأولى، لترجمات من العربية كان لها دور مهم في تاريخ الأدب العربي. ومع ذلك فلابد من أن نلاحظ هنا أن الآداب الهرمسية العربية لم تكن معدودة في أي تعريف من التعريفات المقررة جزءا من الأدب العربي بمعناه الدقيق، بل كانت داخلة في جملة العلوم الفلسفية المستورة[43]. ومعظم المادة الشرقية المفترضة كما تظهر في الصورة التي وضعها فولفرام لملحمة البارزيفال يجب في الحقيقة ألا تصنف تحت باب الأدب بأي حال، بل تدرج في جملة المعارف العلمية التي تتصل بطبقة مثقفة عالية.

وتعتبر المصادر العربية المكتوبة مسؤولة جزئيا فيما يبدو عن المادة القصصية الآتية من عالم الإسلام[44]، والتي ظهرت في القرن الثاني عشر في عدد من المؤلفات، وبخاصة «مباحث العلماء» (Disciplina Clericalis) الذي ألفه بدرو دي ألفونسو (Pedro de Alfonso). وكان هذا المؤلف يهوديا أندلسيا، ولد عام 1062م، ثم تنصر عام 1106م، ومات في تاريخ غير معروف. (انظر عن مؤلفه ما جاء في الفصل الأول من هذا الكتاب)[45]. وظلت عناصر من الأدب الشعبي والموضوعات القصصية تظهر مرة بعد أخرى في الأدب الغربي، وفي موضوعات مهمة مثل مجموعة القصص التي تحمل عنوان «ديكاميرون» (الأيام العشرة) Decamerone لبوكاتشو Boccaccio، و «قصة سيد» Squire's Tale لتشوسر. وفي عام 1143م أدى العمل الجريء

الخاص بترجمة كتابات دينية إسلامية إلى اللاتينية برعاية بطرس الجليل (Peter the Venerable)، رئيس دير كلوني، إلى ظهور عدة مؤلفات من بينها ترجمة للقرآن[46]. وعلى الرغم من أن المرء قد يميل إلى أن يدرج هذا العمل في سلك الأعمال الأدبية، فإنه جاء في الواقع بعيدا عن ذلك. فحتى لو كان لدى المترجمين أي وعي بالمزايا الجمالية لأسلوب القرآن، وهو أمر مشكوك فيه، فإن الإعجاب بهذه المزايا، أو إظهار أي التفات نحوها، كان أبعد ما يكون عن مقصدهم. بل كان غرض المترجمين الوحيد هو الوصول إلى فهم عميق للتفكير الديني الكلامي عند المسلمين، أملا في أن يصبحوا أكثر قدرة على التعرف على هذا التفكير، واستغلال ما كانوا يتصورون أنه مواطن الضعف فيه. وقد بحثت الناحية الجدلية اللاهوتية لعمل بطرس الجليل بشكل أوفى في الفصل الأول من هذا الكتاب. ويلاحظ أن نشاط الترجمة المكثف الذي استمر في القرن التالي، سيطرت عليه الأهداف العملية، وكان يركز على موضوعات العلم والفلسفة الدينية. ومع ذلك فقد شمل هذا النشاط أيضا ترجمات إلى العبرية والإسبانية واللاتينية (التي كانت تأتي في المرتبة الثانية بعد الإسبانية)، كما شمل ترجمات إلى لغات دارجة أخرى في غرب أوروبا، وذلك إما بطريقة مباشرة، أو بالتصرف في الترجمة مثلما حدث لكتاب «كليلة ودمنة» و «السندباد» و «الحكماء السبعة»، وقد ترجمت أقوال الفلاسفة القدماء التي جمعها حنين بن إسحاق (808 - 873م) إلى العبرية، مما ساعد على كثرة تداولها ورواجها في جميع أوروبا. وترجمت هذه الأقوال أيضا إلى الإسبانية بعنوان «كتاب الأمثال الطيبة». أما الحكم التي جمعها المبشر بن فاتك[47] في مصر عام (440هـ/ 1048 - 1049م) فقد ترجمت إلى الإسبانية بعنوان «الأقوال الذهبية»[48] (Los Bocodos De oro)، على يد مترجم مجهول عام 1257م. ثم ترجم الكتاب بعد ذلك إلى اللاتينية والبروفنسية والفرنسية والإنجليزية. ويرجع الاهتمام الكبير بهذا الكتاب إلى طابعه التعليمي والتهذيبي، وربما أيضا إلى نمو الرغبة المتزايدة في الوقوف على معرفة أكثر بحكمة فلاسفة الإغريق القدماء. وقد أدى وجود طبعات لهذه المؤلفات باللغات الدارجة إلى انتشارها انتشارا واسعا لها في السنوات الأولى لاختراع الطباعة. وقدمت هذه الطبعات الكثير لأدب التهذيب العام، وهو نوع من الأدب ظل حتى عصر

التنوير يحظى بحصة الأسد بالنسبة لسوق النشر في أوروبا.

ولم يكن نشاط الترجمة الموجه دينيا يهتم بالأدب في ذاته، ولكن هذا النشاط ربما قدم إسهاما كبيرا بالنسبة لعمل من أبرز معالم الأدب الغربي في العصور الوسطى[49]. فمن بين الأعمال التي ترجمت في الربع الثالث من القرن الثالث عشر الميلادي للملك ألفونسو العاشر ملك إسبانيا، وصف مفصل ومطول لعروج النبي إلى السماء بصحبة جبريل. وقد نظر المسيحيون إلى هذا الوصف على أنه وثيقة خاصة موثوق بها ومقدسة للإسلام كتبها الرسول نفسه. وقد أثار ميجيل آسين بالاثيوس[50] M. Asin Palacios عام 1919م أوساط العلماء بطرحه نظريته التي تقول إن الكوميديا الإلهية التي نظمها دانتي، كانت متأثرة بالذخيرة الوافرة من حكايات المسلمين المتعلقة بعروج محمد في السماء. واعتمد بالاثيوس في ذلك بصفة رئيسية على شواهد مقارنة اختارها من الأدب الصوفي الديني التعليمي[51]. وكانت هذه الشواهد مقصورة حتى بين المسلمين على فئة محدودة نسبيا من العلماء وطلاب العلم، مما يجعل من غير المحتمل أن يكون علمها قد وصل إلى دانتي، وقد لاحظنا مثل هذا حينما رجحنا عدم احتمال معرفة مؤلف ملحمة تريسترام أصلا فارسيا لهذه الملحمة. ومع ذلك فإننا الآن، وبعد اكتشاف ترجمات قصة المعراج التي عملت للملك ألفونسو حول هذا الموضوع، يمكن أن نلمس أن موضوع المعراج كان في متناول عامة الناس، وأن الترجمة المذكورة أصبحت سهلة المنال بالنسبة لقراء الإسبانية واللاتينية والفرنسية، وذلك بعد أن كتبت على مستوى شعبي. وقد بقيت الترجمتان الأخيرتان اللتان نقلتا من الإسبانية محفوظتين، يضاف إلى ذلك أنه أمكن إثبات أن الإيطاليين كانوا من بين أولئك الذين تعرفوا على هذا العمل من خلال الترجمة، وأن النص وما يتصل به من مادة كان في الحقيقة معروفا على نطاق واسع في جميع أوروبا الغربية. ولذا فلا يمكن أن يكون هناك شك في أن دانتي كان «في إمكانه» أن يقرأه، ومن الممكن أن يكون قد ألهمه فكرة إيجاد مقابل مسيحي عميق ذي مستوى رفيع للتصور الإسلامي للعالم الآخر. وقد أثبت الباحثون وجود أفكار وصور شعرية يمكن أن تكون مأخوذة من مصادر سابقة، ومن الواضح أنه حتى أي شاعر أقل موهبة من دانتي كان يستطيع أن يحول جميع هذه الاستعارات في ذهنه إلى درجة يصعب

معها بعد ذلك إقامة الدليل القاطع على أصولها في صورتها النهائية. ولو كان لدينا دليل وثائقي يثبت أن دانتي قد قرأ كتابا مترجما عن المعراج، (لا مجرد احتمال قوي في أن يكون قد اطلع على هذا الكتاب)، لانتقل هذا الدليل - الذي يعد أعظم شاهد منفرد على التأثير الإسلامي في الأدب الغربي - من مستوى الاحتمال إلى مستوى الترجيح، وربما، إلى مستوى اليقين[52]. (انظر حول هذا الموضوع الفصل الثاني من هذا الكتاب).

وعندما نقترب من العصر الحديث، نجد أنفسنا نواجه حب الاستطلاع التاريخي المتزايد لدى الإنسان الحديث، الذي يدفعه إلى استعادة ما كان موجودا في الماضي ومعرفته، وقد تمت المعرفة بالإسلام، القائمة على البحث العلمي نموا بطيئا، إلى حد ما، وغطى على تأثيرها ما عرفه الناس عن الحضارة الصينية. ومع ذلك فإن عالم الإسلام لم يلبث أن وجد طريقه إلى وعي كبار أهل الفكر في أوروبا، ولم تعد خافية نماذج الأدب العربي التي تيسرت لأهل الغرب عن طريق الترجمة. وربما كان الاهتمام بهذه النماذج عندما كانت نادرة الوجود، أكثر نسبيا منه عندما أصبحت جزءا من الفيض الهائل للمادة الأدبية المتدفقة من جميع أنحاء العالم، التي غمرتنا (أهل الغرب) منذ القرن التاسع عشر. وبذلك أصبح تأثير تلك النماذج مستمرا، وإن كان في العادة ثانويا. وكان لطرافة الجاذبية التي تمتع بها مأثور الأدب الإسلامي، والتي امتازت بها أحقاب كثيرة من تاريخ الإسلام كانت تعد ذات طابع رومانسي، وكان لهذا كله أثر قوي ألهم أدباء الغرب أعمالا أدبية مشهورة، حتى إن كان العمل الغربي في صورته النهائية لا تظهر فيه بوضوح روابط محسوسة بالأصول الشرقية، اللهم إلا فيما يتعلق ببعض الصور الخيالية الرومانسية، أو ببعض الأسماء المعينة، كما نجد في رواية الواثق Vathek، وهي القصة القوطية التي كتبها ويليام بيكفورد (William Beckford)[53] في القرن الثامن عشر. ولكن هناك بعض الأمثلة لهذه اللقاءات ذات أهمية كبيرة بالنسبة لهذا التأثير. ونشير هنا إلى ثلاثة منها تستحق الذكر.

إن ترجمة أنطوان جالان (Antoine Galland) (1646-1715) الفرنسية لألف ليلة وليلة قد حولت ذلك النموذج الفريد من الأدب العربي الذي كان أهل الغرب لا يقبلونه إلا على مضض، حولته إلى عمل محبوب، وقصة أسطورية

دخلت ضمن الخيال الأدبي العام لأهل الغرب[54]. وظهرت هذه الترجمة في باريس في الفترة الواقعة بين عامي 1704 , 1717، وانتشرت كالنار في الهشيم في جميع أوروبا. وقد حور جالان ترجمته لتوافق ذوق قرائه الأوروبيين، فبدل أحيانا كلمات النص العربي، وغير أشياء كانت تبدو غريبة بالنسبة لأهل أوروبا. وساعد هذا النوع من الترجمة على جعل قصص ألف ليلة وليلة أكثر جاذبية لجمهور القراء. ولم يكن ذلك هو السبب الوحيد في نجاح عمل جالان، إذ جاء ظهور ترجمته مواكبا لتحول في الذوق الأوروبي، من الميل إلى قراءة حكايات أبطالها فوق مستوى البشر والإعجاب بالأعمال غير الإنسانية والشاذة، إلى كل ما هو رقيق شديد الحساسية ومسرف في الرفاهة. وجميع هذه الصفات وجدت مضمنة في ألف ليلة وليلة في وفرة تفيض بالمرح. ولكن أهم تلك الأسباب أن ألف ليلة وليلة أتاحت للقارئ الأوروبي أيضا سبيل الهروب إلى عالم غريب، يبدو متحررا من كآبة عالمه الناجمة عن التقاليد المتعنتة التي كانت تثقل كاهله، بالضبط كما كانت سماء الشرق الصافية تتجلى، بالمقارنة بسماء أوروبا المتلبدة بالغيوم. لقد فتحت ألف ليلة وليلة آفاقا جديدة للتخيل. وبرغم أن تلك القصص نفسها كانت من صنع الخيال اللاعقلي، فإنها ساعدت على تهيئة عقول عامة الناس لعقلانية العصر المستنيرة. وانتشر تأثيرها الفكري الشامل بشكل واسع، ومن هنا نفهم كيف كان تأثيرها فعالا طوال حياة كاتب ألمانيا الأعظم جوته (1749-1832) ونشاطه الأدبي[55]. وقد طرأ على قدْرٍ كبير من هذا التأثر تحوير كبير بفعل قوة التخيل الشاعرية لجوته، حتى أُصبح عسيرا على الملاحظة، غير أننا نجد هاهنا، خلافا لدانتي والمعراج، أن لدينا معلومات دقيقة فيما يتصل باطلاع جوته على ألف ليلة وليلة خلال فترات متعددة من حياته. وهذه المعلومات هي التي جعلتنا نميل إلى استبعاد كون التشابه ناتجا من اتفاق عفوي، وأن نقبل حقيقة التشابه بين ما نجده من القصص الأوروبي وأصوله في ألف ليلة وليلة.

ولما كان جوته يقف على عتبة عصر النزعة التاريخية الجديد، فقد تابع تقدم البحث العلمي لعصره. وتأثر جوته تأثرا عميقا بالحماس الذي أبداه سير ويليام جونز Sir William Jones (1746 - 1794) تجاه الشعر العربي والفارسي، كما شجعته أعمال بعض العلماء مثل هـ. ف. ديز H. F. Deiz

(1751 - 1817)، وبخاصة ترجمة ديوان الشاعر الفارسي حافظ الشيرازي التي قام بها ج. فون هامر بورجشتال J. Von Hammer Purgstall (1774-1856)، والتي نشرت بين عامي 1812-1813 فجاء ديوانه المسمى «الديوان الغربي الشرقي»[56] ليثبت أن الشعر الغنائي الفارسي ذو قيم خالدة، وأنه يمكن لهذا الشعر أن يتحول إلى شعر أوروبي عظيم وحديث[57]. وعلى حين أنه أكد على هذا النحو بطريقته الخاصة، أن الشرق والغرب كليهما بين يدي الله، وأنهما يشتركان في نفس الإلهام المقدس، فقد بين في ملاحظاته وتعليقاته على هذا الديوان، أن الفهم الحقيقي لشعر الشاعر لا يتم إلا بالانتقال إلى موطن الشاعر نفسه ومعرفة تاريخه والبيئة التي عاش فيها. وسار في الطريق الذي شقه جوته شعراء قادرون أمثال: ف. روكيرت F. Ruckert[58] (1788-1866)، وفون بلاتين Von Platen (1797 - 1835)، وشعراء المدرستين الكلاسيكية والرومانسية، ومن تبعهم من الجيل الصاعد من أهل العلم المنصفين. وهكذا فإن جوته، إن لم يكن هو الوحيد الذي جعل شعر عالم الإسلام[59] مقبولا بلا تردد في الغرب، فإنه، من حيث التأثير والعبقرية، كان هو الشخصية العملاقة البارزة بين من أسهموا في هذا العمل. (وللاستزادة عن دور جوته في نشر الصور الشرقية الوافدة على الغرب، انظر الفصل الأول من هذا الكتاب).

وفي مقابل ذلك، نجد الأمر أصعب بكثير فيما يتعلق بتعليل الشهرة التي أحرزتها الترجمة الإنجليزية لرباعيات الخيام التي نظمها العالم الفارسي عمر الخيام (ت 517هـ/ 1123م)[60]. إذ لم يكن إدوارد فيتزجرالد Edward FitzGerald (1809-1883) مترجم الرباعيات بحجة كبيرة في ميدان الأدب الإنجليزي قبل قيامه بهذا العمل، كما أن ديوان شعره الصغير الذي نشر لأول مرة عام 1859 لم يكن ذا وزن أدبي يكفي للفت الأنظار إليه وسط بحر من الكتب المطبوعة. ومع ذلك، فإن ترجمته لألفاظ الشاعر الفارسي وأفكاره بطريقة عاطفية فيها قدر كبير من التصرف، وما حوته من نظرة إلى الحياة باستسلام وثقة تفيض بشرا مع شيء قليل من الإباحية في نفس الوقت، قد شقت طريقها إلى الانتشار، مخترقة جدران الحضارة الأوروبية المعاصرة السميكة الثقيلة، وكشفت لمحات عن عالم أكثر حرية وصفاء وإنسانية. ولما كان مثل هذا العالم لا يمكن أن يتحقق في دنيانا هذه، فإن

الحاجة إلى هذه الومضات ستظل قائمة لكي تبعث نوعا من الانتعاش الروحي. وهكذا يبدو أن عمل فيتزجرالد الخلاق قد ضمن قدرا من الخلود، يتجاوز نطاق القرن الأول من شهرته. وأيا كان الأمر، فإن ترجمته لرباعيات الخيام أثارت في العالم الغربي من جديد، اهتماما ثابتا بالقيم الإنسانية الخالدة والعميقة لشعر المسلمين في العصور الوسطى. وقد ذهب هاميلتون جب H. A. R. Gibb إلى أنه ينبغي علينا أن نميز بين «الاقتباسات» السطحية لعناصر أدبية، وبين التأثيرات الإبداعية التي تنطبع على المشاعر الجمالية الأساسية، وعلى القيم الثقافية. وقال إن الاقتباسات المذكورة يمكن إثباتها بسهولة إلى حد ما، بينما نجد أن من الصعوبة بمكان تتبع التأثيرات الإبداعية المحتملة بدقة[61]. ويظهر أن هذه الاقتباسات في مجموعها الكلي، تمثل رغم ضخامتها نسبة صغيرة مما كان من الممكن اقتباسه من الثروة الأدبية الواسعة للمسلمين. وهذا أمر لا يدعو إلى الدهشة، إذا تذكرنا كثرة الحواجز التي كانت تعوق الاتصالات بين المسيحية والإسلام في العصور الوسطى. وواضح أيضا أن ما عرفه مثقفو الغرب عن الأدب الإسلامي وما تعلموه منه قبل عصر البحث العلمي الحديث، كان على وجه العموم لا يمثل ما يراه المسلمون ذا أهمية وقيمة حقيقيتين في إنتاجهم الأدبي. ذلك لأن هذه العناصر المهمة ظلت ببساطة غير قابلة للانتقال إلى الغرب بسبب أنها منتمية إلى الجوهر الباطن للثقافة الإسلامية. أما الصور الشعبية والإنتاج الأدبي الهامشي المنخفض فكان قابلا للانتقال. وقد استوعبت هذه الصور، وأعطيت في بعض الأحيان، كما يبدو، وزنا أكثر مما تستحق في الأصل، ولكنها بدورها لم تغير الاهتمامات الأساسية للأدب الغربي وجهوده الدائبة من أجل التعبير الأدبي عن «الواقع». ومع ذلك، فإن التأثيرات الآتية من أدب المسلمين كانت تقدم إحساسا بالتباين، وشعورا بوجود بديل آخر عن «الواقع». وبكلمة موجزة، فإن هذه التأثيرات الإسلامية وسعت النظرة الغربية إلى العالم وجعلتها أكثر تنوعا. وليس من شك في أن ذلك أغنى الأدب الغربي بدرجة لا حد لها، وكان أحد العوامل التي مكنت هذا الأدب من التطور في اتجاه نوع من العالمية كان جديدا في تاريخ الإنسانية.

فرانز روزنتال

Franz Rosenthal

ببليوغرافيا

١ – الأدب العربي:

أ- مراجع عامة:

- ر. بلاشير R. Blachere

تاريخ الأدب العربي (Histoire de la litterature arabe)

ثلاث مجلدات-باريس 1952-1966- الجزء المنشور حتى الآن يتناول شعر الجاهلية وصدر الإسلام.

- ف. غابريلي: F. Gabrieli

تاريخ الأدب العربي (Storia della letteratura araba)

ط 3 ميلان 1962

- هـ. أ. ر. جب: H. A. R. Gibb

بالاشتراك مع: ج. م. لانداو: J. M. Landau

تاريخ الأدب العربي (Arabische Literaturgeschichte)

زيورخ-شتوتجارت 1968.

ويحتوي على قائمة جيدة بالكتب الأدبية العربية المترجمة.

- ر. أ. نيكلسون: R. A. Nicholson

التاريخ الأدبي للعرب – ط2 كمبردج 1930.

- غاستون. فيت: G. Viet

مقدمة لدراسة الأدب العربي (Introduction a la litterature arabe)

باريس 1966.

ب- مقتطفات أدبية ونصوص ودراسات:

- أ. ج. أربري: A. J. Arberry

القرآن مفسرا (The Koran Interpreted) **مجلدان–لندن 1955.**

- ج. ي. فون غروينباوم: G. E. Von. Grunebaum

النقد وفن الشعر-دراسات في تاريخ الأدب العربي

(Kritik und Dicktkunst, Studien zur arabishen Literaturgeschiete)

فيزبادن-1955.

- ألفرد. غييوم: A. Guillaume

حياة محمد. ترجمة سيرة رسول الله لابن إسحاق-

(The life of Muhammad. A. Translation of (Ibn) Ishaq's Sirat Rusul Allah)

لندن 1955.

- ج. كريتشيك: J. Kritzech

المختار من الأدب الإسلامي (Anthology of Islam Literature)

نيويورك 1964.

- شارل بلات: C. Pellat

حياة الجاحظ وأعماله. ترجمات لنصوص مختارة.

(The life and Works of Jahiz, Translations of Selected Texts)

لندن 1969. ويحتوي على مقدمة بديعة جدا لأدب النثر العربي.

2- الأدب الفارسي والأدب التركي:

- أ. ج. آربري: A. J. Arberry

تاريخ الأدب الفارسي (Classical Persian Literature)

لندن 1958. وقد قام المؤلف بترجمة عدد كبير من الكتب الفارسية والعربية إلى الإنجليزية.

- أ. بومباتشي: A. Bombaci

تاريخ الأدب التركي (Histoire de la litterature turque)

باريس 1968.

أي. ج. براون. E. G. Browne

الأدب الفارسي القديم (A History of Persian Litterature)

أربعة مجلدات-كمبردج 1902-1924.

- أ. بليارو: A. Payliaro: بالاشتراك مع:

أ. بوساني: A. Bausani

تاريخ الأدب الفارسي (Storria della letteratura Persiana)

ميلان 1960.

3- العلاقات الثقافية مع الشرق:

- ي. مونيرية دي فيار: U. Monneret de Villard

الدراسات الإسلامية في أوروبا في القرنين الثاني عشر والثالث عشر

دراسات ونصوص.

(Lo Studio dell’Islam in Europa nel XII e nel XIII secolo, Studi e Testi)

مجلد 15 مدينة الفاتيكان 1944.

- أ. ر. نيكل: A. R. Nykl

الشعر الأندلسي وعلاقاته بأدب التروبادور الفرنسي

(Hispano-Arabic Poetry and its Relations with Old Provencal Troubadours)

بلتيمور-1946.

- ر. و ساثيرن: R. W. Southern

آراء الغرب في الإسلام في العصور الوسطى.

(Western Views of Islam in the Middle Ages)

كمبردج، ماساتشوستس 1962.

8 الفلسفة وعلم الكلام والتصوف

تمهيد(*)

تتكون كل ديانة في جوهرها من «وحي» (Revelation)، وتفسير لذلك الوحي. والوحي ثابت لا يتغير، لأنه يمثل التعبير الفعلي عن الإرادة الإلهية، ويتضمن الحقائق الخالدة. أما التفسير فهو ما يثيره الوحي من رد فعل في العقل الإنساني. ونظرا لأن هذا العقل داخل في الزمان فهو مقيد به. فالوحي يبقى على مر القرون دون أن يخضع لأي تغيير، في حين أن التفسير يتعرض على مر العصور لضغوط القوى الداخلية والخارجية، تلك الضغوط التي تعطي الجماعة شخصيتها في كل فترة من فترات التاريخ.

ولكل هذه العلوم في مسمياتها الأوروبية مصطلحات محددة مقابلة لها في تاريخ الفكر الإسلامي وهي: الفلسفة وعلم الكلام والتصوف. وهذه العلوم كلها، إنما هي ثمرة تفسير لاحق وهامشي في بعض الأحيان للوحي القرآني ولأوامر

(*) تفضل بمراجعة ترجمة هذا الفصل الأستاذ الدكتور محمد عبد الهادي أبو ريده.

الشريعة. وثلاثتها عرضة في فترات معينة من التاريخ لأن تجلب على نفسها سخط أهل السنة والجماعة[1]. وأن تتهم بإقحام نفسها في ميدان كان يظن أنه لا بد من أن يظل مقصورا تماما على الدين الخالص لا ينازعه في ذلك أحد. ولكن تلك العلوم الثلاثة أنتهت آخر الأمر إلى أن يتقبلها الناس بدرجات متفاوتة، وأصبحت عنوانا حقيقيا على شهرة الحضارة الإسلامية، يضاف إلى ذلك أنه لما كان لهذه العلوم اتصال واع أو غير واع بعلوم مماثلة لها في الغرب، فإنها تبدو لنا أقرب إلى أصحاب الفلسفة الإسكولائية[2] (Scholasticism) منها إلى دقائق الفقه الإسلامي، أو سلاسل إسناد الحديث النبوي. ومن الواضح أن تلك العلوم تنتمي إلى التراث العالمي للإنسانية، ولهذا السبب فهي ليست غريبة علينا.

وفي القسم الأول، وهو الأطول من هذا الفصل، سندرس نشأة هذه العلوم، ومميزاتها، وعلاقاتها فيما بينها، ومكانتها في مجموع الحضارة الإسلامية. وفي القسم الثاني، سوف نصف بإيجاز الأثر الذي استطاعت أن تحدثه في الغرب المسيحي.

«في الأصل كان القرآن» هذه العبارة التي جارينا فيها أسلوب الفقرة الأولى من إنجيل يوحنا[3]، سوف تساعدنا إلى حد ما على تأكيد المكانة الأساسية التي يحتلها القرآن في كل العلوم الدينية عند المسلمين وفي حضارتهم. وواضح أيضا أن القرآن ليس بكتاب فلسفة، وأن النبي لم يكن في سلوكه أو أقواله شيء يتفق مع سقراط أو أفلاطون، فهو رسول الله يبلغ رسالته[4]، ويذكر بالحقائق فيما يتعلق بالله وصلته بالإنسان، وفيما يتعلق بالحياة الدنيا وفي الآخرة، ويورد قصصا قديما، ويمزج بين الوعد والوعيد، ويقدم شريعة سماوية تضمن للناس النجاة . ولكن القرآن يضم إلى جانب الحقائق الدينية عناصر فلسفية أو على الأقل أقوالا تقدم مادة للتأمل. وفيما يتعلق بالله والخلق والكون والإنسان والقدر وتنظيم الجماعة، نجد أن إشاراته إلى هذه الأمور دقيقة تقود اختيار المفكر في اتجاه محدد وواضح. والفلسفة وعلم الكلام والتصوف لا يمكن أن تعارض هذه «الأحكام القرآنية» الجوهرية دون أن يخرج من يفعل ذلك عن الإسلام.

وتؤدي تلك العلوم إلى البحث في «العدل الإلهي» (Theodicy) وإلى علم خاص بالإنسان (Anthropology) وعلم بأحوال المعاد (Eschatology)، وأخيرا

إلى فلسفة للطبيعة[5]. والقول بالعدل الإلهي يتضمن القول بأن الله «ذات مخصوصة» (Personal being) حي، موجود، باق، قادر على كل شيء، أحد، خالق السماوات والأرض، رحيم، ﴿**وهو بكل شيء عليم**[6]﴾، وإرادته خلاقة ﴿**وإذا قضى أمرا فإنما يقول له كن فيكون**﴾[7]، وهو منزه: ﴿ليس كمثله شيء﴾[8]. ومع ذلك فهو قريب لمن يدعوه[9]. وهو الإله العادل الذي سيحاسب الإنسان[10].

وعلم الإنسان القرآني، يتضمن القول بأن الإنسان، جسما وروحا، مخلوق صادر عن القدرة الإلهية مباشرة، وأن آدم وحواء عصيا الله، ولكن هذه «الخطيئة الأولى» (Original Sin) لم تنتقل إلى ذريتهما و ﴿**كل نفس بما كسبت رهينة**﴾[11]. وقد خلق الإنسان ليسبح بحمد الله وحده، ويعبد خالقه ويعظمه ويطيعه. ووضع الله الإنسان في مركز الكون حتى يكون له عليه سلطان، ولكي يكون سيده أو بالأحرى المتصرف به. والإنسان المسلم في حقيقته مسلم لإرادة الله. والذي يميزه هو على التحديد هيمنة الله الكاملة على جميع سلوكه. وهذا يستلزم أن تكون كل حياته حتى أدق ما فيها مرتبطة بالله تعالى[12]. فالمسلم إنسان يعيش تحت نظر الله، والجماعة الإسلامية تشكل مجتمعا تحتل فيه فكرة الله مكانة مركزية (Theocentric Society).

وتتضمن أحوال المعاد القول بأن الإنسان في هذه الحياة الدنيا ما هو إلا عابر سبيل، وأن مصيره إلى العالم الآخر. والموت بيد الله، وهو لابد آت بحسب الأجل المحدد له[13]. وسوف يبلى الجسد، ولكنه سيبعث حيا في يوم من الأيام، فينعم في جنات الخلد أو يعذب في نار جهنم.

وأخيرا هناك فلسفة للطبيعة، وإن كانت هذه الفلسفة قد وردت بشكل ضمني وحسب كما هو واضح. وهي فلسفة ترد الأمور كلها إلى الله، بمعنى أن الله وإن كان منزها تماما عن ملابسة الطبيعة (Transcendent) فإنه فاعل في صميم نظام الخليقة، ويجب أن يرد إليه دائما كل ما يحدث فيها[14]. وفلسفة الطبيعة في الإسلام فلسفة غائية[15] (Finalistic)، بمعنى أن الطبيعة خلقت بحكمة، فهناك اطراد وانتظام في قوانينها، لكن ذلك لا يمنع الحرية الكاملة للإرادة الإلهية من التدخل في هذا النظام. وأخيرا فإن هذه الفلسفة تجعل الإنسان مدار نظام الطبيعة، فالطبيعة مسخرة للإنسان. وتلك الفلسفة

تتناول عددا معينا من الموضوعات وخاصة موضوعات النور والماء والعهد الأول (Original Covenant) وهي موضوعات كفيلة بأن يقوم عليها علم كون ديني.

وإلى جانب القرآن، والحديث الذي يبين ما لم يرد في القرآن، التقى الفكر الإسلامي في أول الأمر بالفكر الديني المسيحي في دمشق، وبالفلسفة اليونانية في بغداد. وكانت دمشق مدينة قديمة للثقافة، كما كان التأثير اليوناني فيها قويا. وقد استقرت المسيحية فيها من العصور الأولى ونمت فيها بسرعة. ونجد مع بعض الاستثناءات، أن الأسماء الكبيرة في تاريخ المسيحية الدمشقية ترجع إلى العصر الإسلامي[16]، أمثال القديس سوفرونيوس St. Sophronius والقديس أندريا الأقريطشي St. Andrew of Crete، والقديس يحيى ـ يوحنا ـ الدمشقي St. John of Damascus، ولم تقتصر أوجه الاتصالات بين المسلمين والمسيحيين على التجارة والإدارة وحسب، بل وجدت أوجه أخرى من التبادل الديني والفكري. وكانت هناك اقتباسات أدبية (مصطلحات في مسائل الدين والزهد) وتشابه في تصور تكوين الأشياء (مثل تصورات الجنة والنار وأساليب محاسبة النفس)، وتبادلات فكرية مثمرة. وكان المتصوفون المسلمون يتحدثون مع رهبان النصارى في مسائل الدين. ولدينا ابتداء من القرن الثاني الهجري/ الثامن الميلادي فصاعدا شواهد جلية، وخاصة فيما يتعلق بيحيى الدمشقي[17] وتلميذه ثيودور أبو قره[18] Theodore Abu Qurra تشير إلى قيام نشاط جدلي بين المفكرين النصارى والمسلمين[19]. وكان هناك مسألتان دار حولهما النقاش أكثر من غيرهما، وهما مسألة القدر ومسألة خلق القرآن. ويبدو أيضا أن تدخل المدافعين عن المسيحية هو الذي جعل مسألة صفات الذات الإلهية موضوعا للبحث.

لكن أهم حادث في تكوين الفكر الفلسفي الإسلامي كان دون شك لقاءَه بالفلسفة اليونانية في بغداد أيام حكم الخليفة المأمون في القرن الثالث الهجري/ التاسع الميلادي. ولابد من القول ابتداء، إن الفلسفة اليونانية التي تلقاها العرب لم تكن هي فلسفة أفلاطون وأرسطو فحسب، بل كانت أيضا تلك الفلسفة التي صيغت خلال عدة قرون على أيدي من واصلوا فلسفتهما وشرحوها. وكان هناك إلى جانب الفلسفة الأفلاطونية وفلسفة

أرسطو، الفلسفة الرواقية والفيثاغورية وقبل كل شيء الفلسفة الأفلاطونية المحدثة (Neo-Platonism) التي أنشأها أفلوطين[20] (Plotinus) وبرقلس[21] (Proclus). وقد بدت الفلسفة في صورة الحكمة الفريدة التي أسهمت كل العقول الكبيرة في تكوينها. وكان الفلاسفة المسلمون، بل حتى المفكرون المتصوفون المتأخرون، مقتنعين بذلك اقتناعا عميقا، لدرجة أنهم جعلوه أساس نظرتهم إلى الكون. كما كان المسيحيون وخاصة السريان في أنطاكية قد مهدوا الطريق لذلك بإضفاء الصبغة النصرانية على فقرات معينة للكتاب القدامى أو على الأقل جعلوها أكثر قربا للدين. وكان تكييف هذه الكتابات (لكي تتفق مع الدين) قد تم بحكمة وحذر إلى درجة أن الأمر لم يتخط مرحلة اللاهوت الطبيعي (Natural theology)، الذي يتماشى بالضبط مع ما كان يمكن للمفكرين المسلمين أن يقبلوه.

وإلى جانب هذه العناصر الأساسية التي أسهمت في تكوين الفكر الإسلامي، لابد من الإشارة إلى عدد من العوامل الأخرى التي ساعدت على تشكيل هذا الفكر وإن كان ذلك بدرجة أقل.

فهناك أولا تكوُّن مدرستين للنحاة، إحداهما في الكوفة، والأخرى في البصرة. وقد أدت المناقشات بين اللغويين إلى وضع عدد من المقولات مع مفردات لغوية دقيقة، وقد أفادت الفلسفة من هذه المقولات. وكان نشاط المذاهب الفقهية ذا أثر أكبر، وخاصة عندما أرادت هذه المذاهب أن تحدد «أصول الفقه» وتميزها بذاتها. وقد ذهب الشيخ مصطفى عبد الرازق، شيخ الجامع الأزهر السابق إلى حد أنه رأى في مباحث أصول الفقه الموضوع الحقيقي للفلسفة الإسلامية[22]. ومن المفيد أن نلاحظ المكانة التي احتلها المنطق في هذه «المجادلات»، وهو منطق قديم يدور كله حول الاستدلال عن طريق «القياس» (Analogy). ولكن هذه الطريقة كان من شأنها أن تطلق العقول من قيودها، وتعودها على بحث المشاكل من جميع جوانبها. وأخيرا لا يجوز أن نغفل العناصر الإيرانية وربما الهندية أيضا إلى جانب العناصر المتبقية من المانوية.

وقد بدأ الفكر الإسلامي من الوحي الديني الذي تحدثنا عنه آنفا، وتأثر بعوامل شتى أشرنا إليها، ثم أخذ هذا الفكر يشق طريقه بقواه الخاصة. وفعل الفكر الإسلامي ذلك في حركة دفاعية ضد الآراء المعادية

التي كانت تهدد العقيدة الإسلامية قليلا أو كثيرا. وأراد نفر من المفكرين المسلمين الذين أحاطوا بالفلسفة اليونانية أن يضعوا قوى العقل في نصرة عقيدتهم، وبذلك انتزعوا تلك الأسلحة من أيدي خصومهم ووجهوها إليهم. وهذا المنزع الفكري المناضل يميز أولئك الذين يعرفون في تاريخ الفكر الإسلامي باسم «المعتزلة». ومهما كان أصل هذه التسمية، فإن المعتزلة كانوا يتألفون من عدد من المفكرين، كانوا يقيمون في البصرة أو في بغداد، وحاولوا بشجاعة أن يقدموا مبادئ العقيدة الإسلامية في صورة يقبلها العقل، وغامروا بتعريض أنفسهم لاستهجان أهل السنة والجماعة وإثارة سخطهم. وتناول المعتزلة خمسة أصول[23] أساسية هي:

أولا: القول بالتوحيد في صورة بالغة القوة وفقا لمبدأ التنزيه. وذهبوا في هذا القول إلى أقصى حد حتى كان ذلك على حساب نفي الصفات الحقيقية للذات الإلهية[24].

ثانيا: العدل، وقالوا إن الخير خير في ذاته، والشر شر في ذاته، قبل أن تأتي الشريعة بتحديد ذلك (أو بعبارة أخرى قبل ورود الوحي، كما يقول المتكلمون) وأنه يجب في حق الله أن يفعل الخير والصلاح لعباده. ولما كان الله لا يريد الشر، فهو كذلك لا يأمر به، والإنسان هو الذي يخلق الشر.

ثالثا: الأصل الخاص بمصير المؤمن والعاصي والكافر[25].

رابعا: المنزلة بين المنزلتين، أي منزلة الإيمان ومنزلة الكفر، وتلك هي منزلة المؤمن العاصي الذي يرتكب الكبيرة، فيكون مصيره في الآخرة أن يخلد في النار (ولكن عذابه أقل من عذاب الكافر). أما في الحياة الدنيا فيظل رغم ارتكابه الكبيرة عضوا في الجماعة الإسلامية.

والأصل الخامس والأخير الذي يقول به المعتزلة، هو الذي يضع قاعدة للسلوك العملي للمؤمن في المجتمع الإسلامي، فإذا واجهه شركان عليه أن ينكره بقلبه أو لسانه أو يده. فإن لم يكن ذلك كافيا فلابد من إعادة الحق إلى نصابه بالسيف[26].

ومن الواضح أنه قد يكون من الخطأ اعتبار هؤلاء المفكرين الأولين في الإسلام «مفكرين أحرارا» (Liberals)، إذ لم يكونوا كذلك، لأنهم عندما أصبحت السلطة تحت أيديهم، ظهر منهم تشدد لا هوادة فيه، وأصروا على فرض معتقداتهم بالقوة. لكن سلطانهم كان مؤقتا، فلم يلبثوا أن اضطهدوا

بدورهم وحرقت كتبهم. ومع ذلك فإن أثرهم ظل عظيما عند أولئك الذين كانوا يرغبون في دين بحسب معايير العقل (Reasonable religion)، وهم على وجه الخصوص الذين مهدوا السبيل للفلاسفة، وكانوا مثلهم يحلمون بالتوفيق بين حكمة الإغريق والوحي المنزل.

الفلسفة

لخصت في الصفحات السابقة الخلفية التي يقف فيها الفكر الفلسفي الإسلامي، وسنكتفي في الصفحات التالية بعرض مميزات الفلسفة الإسلامية في مجموعها، وفي أثناء ذلك سنبرز الدور الذي قام به هذا أو ذاك من ممثليها.

وأول ما يلاحظ هو أن تلك الفلسفة تمثل وحدة لا سبيل إلى إنكارها على الرغم من اختلاف الأماكن التي ظهرت فيها، والمؤلفات التي صنفت فيها. كما أن نفس الملامح الأساسية الموجودة عند فلاسفة المسلمين في المشرق هي بعينها الموجودة عندهم في المغرب. ونقطة البداية عندهم واحدة هي الحقائق القرآنية وتعاليم الإسلام المتعلقة بالحياة اليومية، ولم يكن بينهم من يبلغ به التهور أن يشك فيها. وأقصى ما في الأمر أنهم كانوا يلجأون إلى التأويل المجازي في موضوعات معينة (مثل الخلق في الزمان[27] وبعث الجسد) وكان لديهم أيضا نفس الأساس العقلي الذي كان للفلسفة الهيلينستية[28] Hellenistic Philosophy : منطق أرسطو، والإيمان بالعقل باعتباره المعيار الأعلى، والنظر إلى الله تعالى على أنه وجود محض، محرك أول غير متحرك، وفي الغالب القول بضرورة خلق العالم في الأزل. ويتميز أولئك الفلاسفة بنفس التكوين المدرسي (الإسكولائي) المستمد من النشأة الدينية العامة لهم، وهم توصلوا إلى نفس النتائج في النقط الأساسية المتعلقة بالله تعالى والخلق والإنسان، وتنظيم الدولة City[29]، وهم يشتركون في ظروف الحياة من ازدهار ونمو، وهي الظروف التي كان يتسم بها المجتمع الإسلامي في العصور الوسطى.

ويلاحظ ثانيا أن هذه الفلسفة جزء من تيار الفكر الإغريقي. وهي تستند بصورة دائمة إلى كبار حكماء العصر القديم، مع الاعتقاد الراسخ بوحدة الحكمة، وبوجود نوع من الإلهام عند الفلاسفة القدماء، وأن الوحي

الإسلامي ما هو إلا استمرار لذلك الإلهام[30]. وكان فلاسفة المسلمين يرغبون في أن يظلوا مخلصين لذلك التراث من الحكمة. وبلغ من قوة اعتقادهم بوحدة الفلسفة اليونانية أن الفارابي كتب رسالة خاصة يدلل فيها على أن أفلاطون وأرسطو يذهبان، من حيث الجوهر، مذهبا واحدا ولكن بحكمين مختلفين[31]، وهو يبين أيضا أنهما يتفقان في تصورهما للحياة: فأفلاطون قد جسد هذا التصور بصورة عينية (In concrete) في حين أن أرسطو يوضحه في كتاباته المدونة[32]. وهذا يصدق أيضا على طريقة التعليم عند كل منهما: فأفلاطون يستخدم أسلوب القصة، بينما يستعمل أرسطو لغة مبهمة. لكن كلا منهما يحب أن يجعل تلاميذه «يكتشفون» الحقيقة بالبحث عنها وراء الظواهر السطحية. ومذهبهما واحد كما يقول الفارابي، وهو يبين أن كلا منهما يذهب المذهب نفسه في نظرية المثل (Theory of Ideas) ومسائل المعرفة والطبائع والوراثة وغيرها. وبسبب هذه الصلات التي تربط الفلسفة الإسلامية بالفلسفة اليونانية تقترب الفلسفة الإسلامية كل الاقتراب من الفلسفة الغربية، وذلك حتى عصر النهضة على الأقل.

ويلاحظ في المقام الثالث أن الفلاسفة الإسلامية تنزع إلى أن تكون «حكمة». فقد كان الفارابي (ت 339هـ/ 950م)، وابن سينا (ت 428هـ/ 1037م) وابن رشد (ت 595هـ/ 1198م) مقتنعين بوحدة المعرفة التي تتوجها الإلهيات. والفارابي في كتابه «إحصاء العلوم» يحصي العلوم المتنوعة ويتكلم عنها، ويذكر الفلسفة في النهاية على أنها رأس العلوم، لأنها تضمن اليقين في المعرفة التي يحصل عليها بالبرهان[33]. وابن سينا في كتابه الكبير الجامع «الشفاء» (والمقصود به شفاء النفس من الجهل)، يحيط بجملة العلوم بحسب الخطة التالية:

1 ـ المنطق، 2 ـ الطبيعيات، 3 ـ الرياضيات، 4 ـ الإلهيات. ويدخل ابن سينا في نطاق الإلهيات جميع ما جاء به الوحي في القرآن الكريم. ويبين أن الله، وهو واجب الوجود والذي لا واجب وجود سواه، خير، قادر على كل شيء، وخالق كل شيء وقدير حكيم. وهو يحل مشكلة الشر بأن يميز بين العلل بالذات (per se)، والعلل بالعرض per accidens، بل هو يعالج المشكلة الدقيقة الخاصة ببعث الجسد، ويتناول ذلك بالطريقة الفلسفية more philosophico،

ويرجع إلى العلوم الدينية الخاصة بالموضوع من أجل وضع أسس العقيدة في هذه المسألة. وإلى جانب ذلك ـ وهو ما يدل على طابع الشمول في الحكمة الإلهية لدى الفلسفة ـ يحاول ابن سينا أن يتبين من جديد عن طريق الاستدلال الفلسفي صحة أوامر القرآن الخاصة بأمور الجماعة، وهي الخلافة[34]، وبناء الأسرة[35]، وبيان حكمة تعدد الزوجات، والطلاق[36]، وما إلى ذلك.

ويذهب ابن رشد إلى أبعد من ذلك. إذ قال بوجود ثلاثة أنواع من العقول بحسب أنواع الأدلة الثلاثة التي بينها أرسطو. فالنوع الأول هو العقول البرهانية القادرة على متابعة دليل يقيني محكم، وتصل إلى نتائج بينة ضرورية، وربط هذه الأدلة هو الذي يكون الفلسفة. لكن هذا لا يتسنى إلا لقلة من العقول (الخواص) الموهوبة بالقدر الذي يجعلها تكرس نفسها لها. والنوع الثاني عقول منطقية تكتفي بالبراهين الجدلية. أما النوع الثالث فهو العقول التي تستجيب للوعظ والأدلة الخطابية، وهذه غير مهيأة لاتباع الاستدلال المنظم. والعقول الأخيرة نجدها عند جميع الناس العاديين، وهم السواد الأعظم الذين لا يستجيبون إلا للخيال والعاطفة وحسب[37].

على أن أحد وجوه الإعجاز في القرآن، كما يقرر ابن رشد، هو أن فهمه ميسّر لهذه الأنواع الثلاثة من العقول، فكل منها يتبين الحق فيه بما يتفق مع قدرته العقلية[38]. فليس هناك مشكلة بالنسبة للآيات القرآنية المحكمة التي لا لبس في معناها. فالجميع يفهمونها ويدركون معناها على نحو واضح. وهناك آيات متشابهة لأن فيها أمثالا ومجازات. ولهذه الآيات معنى حرفي وآخر خفي أعمق. والفلاسفة وحدهم، وهم صفوة العقول، هم الذين يستطيعون أن يدركوا التسلسل الدقيق للاستدلال، وأن يفهموا المعنى الأعمق. أما الجمهور فإنهم يفهمون النصوص بمعناها الحرفي. وينبغي الحذر من السماح لهم بالنظر إلى المعنى العميق الخفي الذي تخفيه تلك الآيات، لأنهم لن يفهموا فيتزعزع إيمانهم[39]. أما الذي يحدث الفوضى ويبذر الاضطراب فهو تشغيب المتكلمين الذين لم يستطيعوا إدراك الدليل البرهاني، فلجأوا إلى الأدلة الجدلية التي لا تثبت شيئا. وابن رشد لا يخفي استهزاءه بأولئك المفسدين، ولا يتردد في اللجوء إلى السلطان لكي يمنعهم من الاستمرار في أعمالهم الخاطئة[40].

على أن نوع هذه الحكمة التي تحاول الفلسفة الإسلامية أن تأخذ بها، كانت من حيث القصد على الأقل حكمة دينية، وهذه هي خاصيتها الرابعة. فهي تشتمل على عناصر دينية مأخوذة من القرآن الكريم، ولكنها بدلا من اقتباسها كعناصر دينية، تسعى في إخلاص إلى «التوفيق» (reconcile) بين الدين والعقل بقصد إعطاء الدين صفة (status) علمية. وهي تطبق بناء هيكل الفلسفة اليونانية على مبادئ الدين وبذلك تضفي على الفلسفة اليونانية صبغة لم تكن لها عند الأقطاب من الإغريق. وهكذا استطاعت أن تصل إلى العقول المؤمنة، أو على الأقل تلك العقول التي ترغب في التوفيق بين عقيدتها وبين العقل والعلم[41]. وهذا يفسر لنا النجاح الذي حققته إلهيات (Metaphysics) ابن سينا وكتابه «في النفس» (De Anima) في العصور الوسطى المسيحية.

وأخيرا فإن الفلسفة الإسلامية تبدي ولعا بمسألة المعرفة (Oewpia) وأسسها المتعلقة بالنفس والوجود. ونحن نجد في الرسائل التي كتبها حول العقل (De intellectu) كل من الكندي والفارابي وخاصة ابن سينا[42] تحليلا دقيقا ومفصلا لقوى النفس المختلفة والمراحل التي يجب أن تمر بها، بما في ذلك طهارة الخلق حتى تصل إلى الاتحاد مع مصدر الموجودات كلها. وهكذا فإن الفلسفة الأفلاطونية المحدثة تجد نفسها مؤيدة بأضواء معينة آتية من القرآن.

وعلى هذا حاول الفلاسفة أن يتمثلوا مادة الوحي بإدخالها في إطار الفلسفة اليونانية. ولم تخل محاولتهم من إثارة تشكك المؤمنين المتمسكين بطريقة السلف (Traditional believers)، بل إنها أثارت استنكارهم، حتى أن الغزالي صاحب العقل المنفتح الذي كان على اتصال وثيق بمذاهب الفلاسفة أحصى عشرين مسألة استخرجها من مؤلفات الفلاسفة وخطأهم فيها، فبدّعهم في سبع عشرة مسألة منها، وكفّرهم في الثلاث الباقية، وهي قولهم بقدم العالم، وبعدم معرفة الله الجزئيات، وإنكارهم بعث الأجساد ورد الأرواح إلى الأبدان[43]. وأدى الموقف الهامشي للفلاسفة إلى جعل مركزهم غير مريح، واضطرهم في بعض الأحيان إلى اللجوء إلى السرية. ومن هنا فمن الخطأ مقارنة أقوالهم بفلسفة القديس توما الأكويني[44] (St. Thomas Aquinas) أو دانس سكوتوس[45] (Duns Scotus)؛ فهذان الأخيران،

إذا توخينا الدقة في التعبير، لم يكونا فيلسوفين بمعنى الكلمة، وإنما كانا لاهوتيين قبل كل شيء. فإذا أردنا، ولو إلى حد ما على الأقل، أن نجد لهما نظراء في عالم الإسلام، فإننا يجب أن نتجه إلى المتكلمين الذين يسميهم توماس الأكويني (المتكلمين في شريعة العرب) (Loquentes in Lege Maurorum)، وهذا ما سنفعله الآن.

علـــم الكـــلام

يمكننا، بالنسبة إلى كل الأغراض العملية، أن ننظر إلى علم الكلام على أنه علم لاهوت[46]، (Theology) ، ولكن مع التحفظ دائما بأن علم الكلام عند المسلمين لا يشمل تماما ما تسميه الفلسفة المدرسية المسيحية (الإسكولائية Scholasticism) باسم اللاهوت. وسيتضح أصل الاختلاف وطبيعته من النظر في نشأة علم الكلام. لقد تحدثنا، عند دراستنا لمصادر الفكر الإسلامي، عن القرآن، والحديث، والفلسفة اليونانية. ولكن من الواضح أن هذه المصادر الثلاثة لا يمكن أن توضع كلها على مستوى واحد. فأولها جميعا هو القرآن، الذي يزودنا «بالمادة» التي ينبغي الإيمان بها وتفسيرها. وهذا هو الأساس الذي يبنى عليه التفسير. على أننا قد رأينا أنه يقترب من مجال النظر الفلسفي في اتجاهات متعددة. كما كان هناك مبحث للتفسير القرآني وآخر للفقه، كلاهما يرتكز على النص.

ومن الممكن أن نقسم جملة تاريخ علم الكلام إلى عدة مراحل: فهناك أولا ما يمكن أن نطلق عليه مرحلة العقائد[47] Creeds، وهي ليست مرحلة تفكير نظري Speculation بالمعنى الكامل لهذه الكلمة، وإنما كانت هناك محاولات لتلخيص العقائد الواجب الإيمان بها في صيغ موجزة. فـ «الفقه الأكبر»[48] يتجاوز الصيغ الأساسية التي تعبر عن الإيمان (Profession of Faith)، أعني النطق بالشهادتين. ويوجز في عشر مقالات جملة الحقائق التي يجب الإيمان بها إيمانا لا يقتصر على جعل المؤمن بها، عضوا في الجماعة الإسلامية (فهذه هي وظيفة الشهادتين) بل أيضا يجعل صاحبه يأخذ موقفا إزاء الفرق الضالة. وهو تصريح بالإيمان لا ذكر فيه لوحدانية الله أو لرسالة محمد، فهما ليستا محل شك[49].

وبظهور كتاب «الوصية»[50] المنسوب إلى أبي حنيفة (ت 150هـ/ 767م)

تبدأ المسائل الكبرى في الظهور. وهي ليست مصنفة تماما في مجموعات متجانسة، ولكن المرء يشعر بأن عملية الجمع تسير في طريقها. ويمكننا أن نتبين موضوعاتها الرئيسية: فالمجموعة الأولى من هذه المسائل تجمع المواد المتعلقة بالإيمان وعلاقته بالأعمال[51]. والثانية خاصة بالقدر وعلاقته بأفعال العباد، والواقع أن أفعال الإنسان تستند استنادا تاما إلى إرادة الله. والعلاقة بين الإرادة الإلهية وبين أفعال الإنسان هي المشكلة الحاسمة في علم الكلام النظري فيما يخص الأخلاق[52]. وفي الوقت نفسه هناك تمييز بين أنواع الأفعال الثلاثة وهي «فريضة، وفضيلة، ومعصية»[53]، ثم يلي ذلك أقوال كثيرة تحدد العقائد الخاصة بأمور الآخرة (من المعاد والجنة والنار والثواب والعقاب)[54].

وعندما نأتي إلى كتاب «الفقه الأكبر (رقم 2)» نجد أنفسنا في مجال مختلف تمام الاختلاف. فقد اضطرت المجادلات كبار رجال الدين إلى شرح معتقداتهم بدقة، ورفض كل ما يمكن أن ينال من تنزيه الذات الإلهية، وتحديد مهمة الأنبياء ومكانتهم ورسالتهم[55]. وتبدأ العقيدة ببيان شامل لمضمون الإيمان: الإيمان بالله وملائكته ورسله، والبعث بعد الموت، والقدر خيره وشره من الله، والحساب والميزان، والجنة والنار[56]. وهنا نجد مجملا للمادة التي ستكون مهمة «علم الكلام» هي تنظيمها. فالعبارات الكثيرة الخاصة بالعقيدة (وعددها حوالي الأربعين)، توجز كل نقطة مع شيء قليل من التفصيل، ولكن دون أن تحافظ على ترتيب الموضوعات كما ورد في البداية[57].

ولدينا عرض دقيق لمعتقدات أهل السنة ضمن مذهب الأشعري (ت 324هـ/ 935م)[58] مؤسس ما يمكن أن نسميه بعلم الكلام السلفي (Traditional Kalam) وقد عرضت تلك العقائد دون ترتيب منطقي، مثلها في ذلك مثل الكتب السابقة في نفس الموضوع. فالمؤلف يجمل في عبارة عامة جملة العقيدة وهي الإيمان بالله وملائكته وكتبه ورسله[59]، ثم تتوالى العبارات بعد ذلك واحدة بعد أخرى دون ترتيب ظاهر، وتتناول التوحيد والقدر وأعمال العباد، والإيمان، والقرآن، والنبي، والمعاد، والخلافة والعبادة[60].

ويدل فحص هذه العقائد الأربع على أن «مادة» الكلام كانت قد أصبحت متوافرة بالفعل، وإن لم تكن قد نظمت حتى ذلك الوقت. ولا نجد في أي

منها تفرقة بين ما يعرف بطريق الوحي وما يوصل إليه بطريق العقل. على أنه ليس من العدل أن نتوقع من مجرد مجمل يحصي أركان الإيمان أن يكون كتابا شاملا في علوم العقائد (Theology)، وإن كان المرء قد ينتظر من الأشعري أن يقدم عقيدته في نظام عقلي أكثر مما فعل.

وهناك مجموعة أخرى من المؤلفات تسمح لنا بأن نتتبع تكوّن علم الكلام عند المسلمين، وهي الرسائل التي كتبت حول الزندقة والرد على أصحابها. وهذا النوع من الكتب ازدهر منذ وقت مبكر جدا في الإسلام، وأدى إلى ظهور مؤلفات على جانب كبير من الأهمية بالنسبة لتاريخ العقيدة. وكان على علم البحث في الزندقة (Heresiology) أن يصنف المذاهب التي جمعها. وكان من الممكن إنجاز ذلك بطريقة مادية، حتى لو كان ذلك بتصنيف هذه المذاهب على ترتيب ظهورها. ولكن كان لابد أيضا من محاولة ردها إلى عدد معين من النماذج. ومن هنا كان من الطريف أن نكتشف طريقة التصنيف. فإذا كان كتاب «الإبانة عن أصول الديانة» ومقالات الإسلاميين» لأبي الحسن الأشعري، وكتاب «الفرق بين الفرق» لعبد القاهر البغدادي (ت 429هـ/ 1037م)، غير صريحة إلى حد ما بالنسبة لهذه المسألة بالذات (أي الزندقة)، فإن مؤلفات ابن حزم[61] (ت 456هـ/ 1064م)[62]، والشهرستاني[63] (548هـ/ 1153م)، تقدم لنا وجهة نظر جديدة في تصنيف الاعتقادات، وبذلك تلقي ضوءا وافرا على موضوعنا. فلننظر في أقسام هذين الكتابين.

إن ابن حزم يقسم كتابه إلى قسمين: الأول يتعلق بالملل غير الإسلامية، والثاني يتناول المذاهب والنحل الإسلامية. ولا نجد هنا تمييزا بين العقليات والسمعيات، وهو تقسيم سيصبح مأثورا متبعا (Classical) فيما بعد. ومن حيث الأساس، نجد أننا ما زلنا في الخط الذي رسمته كتب العقائد الأولى التي يستخدم تخطيطها العام إطارا لهذه المؤلفات. أما كتاب الملل والنحل للشهرستاني فهو أهم مؤلف في مذاهب الزندقة في الإسلام. والمؤلف على خلاف ابن حزم لا يهدف إلى دحض الأخطاء، وإنما يقتصر على محاولة بيان المذاهب بيانا موضوعيا قدر الإمكان. ويتميز أسلوبه بالاتزان والهدوء، ومن المريح أن يقرأه المرء بعد قراءة كتاب ابن حزم الأندلسي ذي المزاج الناري بعباراته الصاخبة في الرد على المخالفين[64].

مسائل المعتزلة:

أشرنا في بداية كلامنا إلى المكانة الأساسية التي احتلها المعتزلة في ميلاد الفكر الإسلامي وتطوره بصفة عامة. وقد اعتبرناهم فلاسفة، ولكننا نستطيع أن نعتبرهم أيضا علماء عقائد (Theologians)، حاولوا أن يفهموا العقيدة بما يتفق مع مقتضيات العقل، وأن يدافعوا عن العقل ضد منتقصيه. وهم أول من حاول أن يقدم عرضا منظما (Systematic) للعقائد الإيمانية. وعلى هذا النحو فإن واحدا من شيوخهم الأوائل، وهو أبو الهذيل العلاف[65] (ت 235هـ/ 849م) اتبع المنهج التالي في بيان العقيدة الإسلامية:

أولا: الكلام عن القدر والصفات الإلهية.

ثانيا: التحدث عن وحدة الذات والصفات.

ثالثا: عن المعاد وما يتعلق به من وعد ووعيد.

رابعا: في المصطلحات الشرعية والأحكام.

خامسا: عن «الأمر بالمعروف، والنهي عن المنكر» ودور النبوة والخلافة[66].

وتبين الموسوعة الكبيرة في علم الكلام المسماة «المغني» للقاضي عبد الجبار[67] (ت 415هـ/ 1025) والتي طبعت في القاهرة،[68] أن معظم هذه المسائل قد صارت تدرس بالتفصيل.

من الطريقة القديمة إلى الطريقة الحديثة[69]:

إن المؤرخ العربي ابن خلدون (ت 808هـ/ 1406م) في مقدمته المشهورة، وهو يتكلم عن تطور علم الكلام يبين تحولا في ذلك التطور ابتداء من الغزالي فما بعد[70]. فالطريقة القديمة (Via antiqua) التي تتميز بالجدل المستمد من طريقة علماء الشريعة قبل كل شيء حلت محلها الطريقة الجديدة (Via moderna) التي كانت أداتها الأولى القياس الأرسطي (Aristotelian syllogism)، لكن من المبالغة أن نؤكد أمر التحول أكثر مما ينبغي، ذلك أن تسرب المنطق الأرسطي، على الأقل فيما يتعلق بالموضوعات التي كان يدور حولها البحث، لابد أن يكون قد حدث قبل ذلك على أيدي المعتزلة الذين قرأ بعضهم أرسطو مترجما. ويتضح ذلك عند الباقلاني[71] (ت 403هـ/ 1013م) الذي كان خصمهم الذي لا يلين. كما يتمثل على نحو أوضح عند الجويني[72] (ت 478هـ/ 1085م). والجويني لا يزال يعد في طريقته من القدماء، لكنه قديم ينبئ بانتصار الطريقة الجديدة التي انتهت

بأن رسخت قواعدها في أعمال تلميذه الغزالي، وأصبحت في كتابات المتكلمين المتأخرين تزداد شبها بطريقة الفلاسفة، وأن مقارنة قصيرة بين ثلاثة كتب في هذا الميدان، من شأنها أن تلقي ضوءا على التطور الذي كان جاريا وهي: «كتاب التمهيد في الرد على الملحدة المعطلة والرافضة والخوارج والمعتزلة» للباقلاني، و «الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد» للجويني، و «الاقتصاد في الاعتقاد» للغزالي. وسنختم بالكلام عن بعض الكتب التي يتجلى فيها الطابع الجديد على صورة واضحة تمام الوضوح.

فنجد أن الباقلاني في كتابه «التمهيد» لم يتحرر بعد من اهتمامه الشديد بالدفاع (عن مذهب الأشاعرة). وهو يمزج بيانه للعقائد بردود مطولة لاذعة «على سائر أهل الملل المخالفين لملة الإسلام» وعلى المخالفين (من المسلمين)[73].

أما الجويني الذي يلقب أيضا «بإمام الحرمين» فإنه يذكر في مناسبات عدة التقسيمات الكبرى لمادة البحث. وهو في أحد المواضع يميز بين ما يجب لله من الصفات وما يجوز عليه. أي ما قد يجوز أن يفعله وما لا يجوز[74]. وفي موضع آخر يميز بين الأشياء التي يمكن التوصل إليها بالعقل، وتلك التي لا يمكن التوصل إليها إلا عن طريق النقل السمعي[75]، لكن ليس من السهل أن يميز شيئا من ذلك في «الإرشاد».

أما الغزالي الذي سنتحدث عنه بتطويل أكثر في القسم الخاص بالتصوف، فإنه يبدي شيئا من التحفظ بشأن علم الكلام. وهو يريد أن يقتصر على الأمور الجوهرية. فكتب في ذلك كتابا مجملا واضحا سماه «الاقتصاد في الاعتقاد»، ويمكن ترجمة هذه التسمية بالوسط الذهبي في الإيمان (The Golden Mean in Belief) وهو في هذا الكتاب يقصد إلى أن يظل مخلصا لمذهب الأشعري السني ويبسط الجدل إلى أقصى حد، متجنبا النظرات الفلسفية التي أدخلها أستاذه الجويني في مصنفاته.

ويخصص الغزالي «تمهيدات» أربعة في كتابه تجري مجرى المدخل إلى علم الكلام. وهو يبدأ في التمهيد الأول بالنص على «بيان أن الخوض في هذا العلم مهم في الدين» إذ إن مقصوده «إقامة البرهان على وجود الرب تعالى وصفاته وأفعاله وصدق الرسل»، ولكنه يبادر فيقول في التمهيد

الثاني إن «بيان الخوض في هذا العلم، وإن كان مهما، فهو في حق بعض الخلق ليس يهم، بل المهم تركه»، لأن علم الكلام ينبغي ألا يستعمل في العادة إلا في إزالة شكوك، طائفة من المسلمين «اعتقدوا الحق تقليدا وسماعا، ولكن خصوا في الفطرة بذكاء وفطنة، فتنبهوا من أنفسهم لإشكالات تشككهم في عقائدهم»، كما يستعمل في إقناع أهل الضلال الذين «يتفرس فيهم مخائل الذكاء والفطنة، ويتوقع منهم قبول الحق بما اعتراهم في عقائدهم من الريبة» وهو في التمهيد الرابع يبين بعناية «مناهج الأدلة التي استنهجها في هذا الكتاب».

وبعد ذلك يقسم الغزالي الموضوعات التي بحثها إلى أربعة أقسام (أو أقطاب على حد تعبيره) يرتبط بعضها ببعض ارتباطا وثيقا. وهذا هو التقسيم العام لكتاب «الاقتصاد في الاعتقاد»: فهو بعد قسم تمهيدي عن طبيعة علم الكلام وأهميته ومناهجه، يتناول: أولا النظر في ذات الله تعالى، وثانيا في صفاته تعالى، وثالثا في أفعاله، ورابعا في إثبات نبوة محمد صلى الله عليه وسلم، وما جاء على لسان رسوله من الحشر والنشر والجنة والنار والشفاعة وعذاب القبر والميزان والصراط[76].

تطور الطريقة الجديدة :

عندما وسع علم الكلام ميدانه، صارت الفلسفة تغزوه إلى درجة أن المسائل الكلامية الصرفة أصبحت تؤخر إلى نهاية تحليل مطول لمقولات ومسائل ما وراء الطبيعة (Metaphysics) أو علم الكون (Cosmology). ولكي يتحقق المرء من ذلك ينبغي عليه الرجوع إلى كتاب «نهاية الإقدام في علم الكلام» للشهرستاني، وكتاب «محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين من العلماء والحكماء والمتكلمين» لفخر الدين الرازي[77] (ت 606هـ/ 1209م)، وكتاب «طوالع الأنوار من مطامع الأنظار» للبيضاوي[78] (ت 685هـ/ 1286م)، أو الاطلاع على الكتب الأخيرة التي ظهرت في هذا الاتجاه لتطور علم الكلام، مثل كتاب «المواقف» لعبد الرحمن بن أحمد الأيجي[79] (ت 756هـ/ 1355م) مع شرح هذا الكتاب للشريف الجرجاني[80] (816هـ/ 1413م). والعمل الذي قام به الأيجي والجرجاني بالإضافة إلى ما كتبه شراح آخرون هو أضخم المؤلفات وأكثرها منهجية في البحث النظري عند مسلمي أهل السنة. يقع

هذا العمل في أربعة مجلدات يضم كل منها خمسمائة صفحة وهو الكتاب الأساسي المقرر لسني التخصص في عقائد السنة في جامعة الأزهر وجامعة الزيتونة في تونس. ولابد من الاعتراف بأن ذلك الكتاب يستحق الشهرة التي نالها، وخاصة عندما نقارنه بالمؤلفات التي صنفت قبله. وإذا كانت الأقسام التي تعد من التراث السابق بل أقسام علم الكلام بالمعنى الخاص قد عولجت باتزان واعتدال، فإن القسم الفلسفي من جهة أخرى وما يتصل به من مقدمة نقدية مطولة قد عولج بإسهاب.

وكنا قد أطلقنا على علم الكلام اسم «Theology علم اللاهوت» ونبهنا إلى أن مفهوم كل من هذين الاسمين لا يشمل نفس الموضوع في الإسلام والمسيحية، فلنختم هذا القسم بتعليقات قليلة على هذه المسألة.

إننا حين نقارن محتويات كتب علم الكلام لدى المسلمين بمحتويات كتب اللاهوت المسيحية نجد اختلافا تاما بينهما. والفصول القليلة التي يتفقان فيها ينبغي ألا تخدعنا، إذ إن النقاط الوحيدة المشتركة بينهما هي بعض أقسام الرسائل التي تحمل عنوان «الإله الواحد» (De Deo Uno) والشبه هنا لا يعدو أن يكون سطحيا[81]. فالموضوعات والمناهج في كل منها مختلفة، وعلم الكلام لا يقدم لنا في صورة كلٍّ منظمٍ تنظيما علميا[82]، أو في صورة تحليل شامل لكل موضوعات الوحي، وإنما يقدم بالدرجة الأولى على صورة دفاع (عن أصول الدين) يتركز على إحدى النقاط في موضع وعلى نقطة أخرى في موضع آخر، وعلى حسب هجوم خصومه عليه. وعلاوة على ذلك فإننا إذا أخذنا في الاعتبار الصفة القانونية (Legal) والإيجابية (Positive) للأخلاقيات الإسلامية فإن من الطبيعي أن علم الكلام، وهو علم عقلي، لا يحاول أن يضع أسسها، ولا أن يؤلف بين نتائجها، لأن هذين إنما يعتمدان في تبريرهما على ما هو وارد في الوحي كما بينته العلوم الخاصة بالنقل (Tradition). وكان على علم الكلام أن يدافع دون شك عن أسس علم الفقه في مواجهة أولئك الذين يحاولون النيل منه. ولكن لم يكن هذا الدفاع هو الذي يعطي علم الفقه مبادئه، فهذه تأتي من القرآن الكريم مباشرة. وهذا هو السبب الذي جعل عالم الكلام المسلم لا يشعر بالحاجة إلى أن ينظم في كتاب جامع (Summa) كل المعرفة الدينية والإنسانية، من نظرية وعملية.

التصوف[83]

عندما نتكلم عن التصوف أو مذهب الصوفية (Sufism)، ندخل في ناحية من أروع نواحي الفكر الإسلامي بل الحضارة الإسلامية. ذلك أن كلام الكثيرين الذين كتبوا فيه يحرك نفوسنا، كما أن براعة أوصافهم تثير إعجابنا. غير أنه لا يمكن أن نكون فكرة حقيقية عن غزارة هذا الميدان إلا إذا تعرفنا على النصوص.

ولقد قدمت نظريات متعددة حول أصول هذه الحركة في الإسلام: فقيل إن أصلها من الرهبانية السريانية، أو من الأفلاطونية المحدثة، أو الزرادشتية الفارسية أو الفيدانتا (Vedanta)[84] الهندية. لكن أمكن إثبات أنه لا يمكن التمسك بالافتراضات التي تذهب إلى اقتباس المسلمين التصوف عن أصول أجنبية، إذ إنه منذ بداية الإسلام أحس نفر من المؤمنين المتحمسين بالدافع إلى التأمل في القرآن عن طريق المداومة على تلاوته أو «التعمق» (Interiorize) في روحه إذا صح هذا التعبير. فالقرآن يتضمن كما بينا آنفا عددا من العناصر المتعلقة بالزهد والتصوف. وبعض الآيات القرآنية تذكر الناس مرة بعد أخرى بأن الله حاضر معهم، وبالخوف من الحساب، وزوال كل الأشياء الإنسانية، وجمال الفضيلة وما إلى ذلك. وهناك آيات أخرى تعطي النفس المتدينة الفرصة للوصول إلى لب العقيدة. وهكذا نجد سلسلة من الآيات التي تذكر الإنسان برسالته وتؤكد على حاجته إلى أن يقيم في قلبه صرحا عامرا بالتقوى والإيمان، منها الآية:

﴿أفمن أسس بنيانه على تقوى من الله ورضوان خير، أم من أسس بنيانه على شفا جرف هاوٍ، فانهار به في نار جهنم، والله لا يهدي القوم الظالمين﴾[85].

والقرآن يضرب مثلا لهذه الحياة بقوله:

﴿إنما مثل الحياة الدنيا كماء أنزلناه من السماء فاختلط به نبات الأرض مما يأكل الناس والأنعام، حتى إذا أخذت الأرض زخرفها وازينت وظن أهلها أنهم قادرون عليها أتاها أمرنا ليلا أو نهارا فجعلناها حصيدا كأن لم تغن بالأمس، كذلك نفصل الآيات لقوم يتفكرون﴾[86].

وعن تقديم الأضاحي في الحج تقول الآية:

﴿لن ينال اللهَ لحومُها ولا دماؤها ولكن يناله التقوى منكم كذلك

سخرها لكم لتكبروا الله على ما هداكم وبشر المحسنين﴾[87].

وفي آية أخرى:

﴿قول معروف ومغفرة خير من صدقة يتبعها أذى والله غني حليم﴾[88].

وفي القرآن آيات كثيرة تفرق بين الخير والشر. وهناك هوة عميقة تفصل بين مصير القلوب المخلصة ومصير المنافقين، وبين أولئك الذين يتوكلون على الله والذين يركنون إلى حولهم وقوتهم. أما المؤمنون الصادقون فالله يمثلهم **﴿كزرع أخرج شطأه فآزره فاستغلظ فاستوى على سوقه يعجب الزراع﴾**[89]. كما يمثل المؤمنين وإنفاقهم في سبيل الله بقوله: **﴿مثل الذين ينفقون أموالهم في سبيل الله كمثل حبة أنبتت سبع سنابل في كل سنبلة مائة حبة والله يضاعف لمن يشاء والله واسع عليم﴾**[90]. ويمثل الكلمة الطيبة بقوله: **﴿ألم تر كيف ضرب الله مثلا كلمة طيبة كشجرة طيبة أصلها ثابت وفرعها في السماء﴾**[91]. وهو يذكر الكافرين بالله وآياته بقوله: **﴿وأولئك الأغلال في أعناقهم﴾**[92]. وقوله إنهم **﴿صم وبكم في الظلمات﴾**[93]. وهو يصف الغافلين عن آيات الله بأنهم **﴿كالأنعام بل هم أضل﴾**[94]. ويضرب مثلا للذين كفروا بربهم بقوله **﴿والذين كفروا أعمالهم كسراب بقيعة يحسبه الظمآن ماء حتى إذا جاء لم يجده شيئا ووجد الله عنده فوفاه حسابه والله سريع الحساب. أو كظلمات في بحر لجي يغشاه موج من فوقه موج من فوقه سحاب ظلمات بعضها فوق بعض إذا أخرج يده لم يكد يراها، ومن لم يجعل الله له نورا فما له من نور﴾**[95]. وشبه أعمال الكافرين بقوله **﴿مثل ما ينفقون في هذه الحياة الدنيا كمثل ريح فيها صر أصابت حرث قوم ظلموا أنفسهم فأهلكته وما ظلمهم الله ولكن أنفسهم يظلمون﴾**[96]. كما يصور المشركين بالله بقوله **﴿والذين كفروا أعمالهم كسراب بقيعة يحسبه الظمآن ماء اتخذت بيتا، وإن أوهن البيوت لبيت العنكبوت لو كانوا يعلمون﴾**[97]. وفي يوم الحساب نجد أصحاب النفوس المجردة من أعمال الخير يتوسلون إلى الذين آمنو قائلين: **﴿انظرونا نقتبس من نوركم﴾**[98].

والقرآن ما زال يذكر المؤمن مرة بعد أخرى بالإيمان والبعث والنشور في آيات كثيرة منها قوله:

﴿ذلك بأن الله هو الحق وأنه يحيي الموتى وأنه على كل شيء قدير. وأن

الساعة آتية لا ريب فيها وأن الله يبعث من في القبور﴾[99] .

وقوله في إحياء الأرض بالماء: ﴿**وينزل من السماء ماء فيحيي به الأرض بعد موتها إن في ذلك لآيات لقوم يعقلون﴾**[100] . وهو ﴿**الذي جعل لكم من الشجر الأخضر نارا فإذا أنتم منه توقدون﴾**[101] . وفي القرآن أن إبراهيم عليه السلام سأل ربه أن يريه كيف يحيي الموتى فأراه ذلك حسا ومشاهدة كما ورد في قوله:

﴿**وإذ قال إبراهيم: رب أرني كيف تحيي الموتى. قال أولم تؤمن؟ قال بلى ولكن ليطمئن قلبي، قال فخذ أربعة من الطير فصرهن إليك ثم اجعل على كل جبل منهم جزءا ثم ادعهن يأتينك سعيا واعلم أن الله عزيز حكيم﴾**[102] .

وإلى جانب هذه الأمثلة القرآنية التي تحث قبل كل شيء على التقشف في الحياة[103]، هناك آيات أخرى تضع الإنسان في الطريق نحو حياته الباطنة، وتقوي حياة التأمل التي نشاهدها عند الصوفية، وذلك من خلال الكثير من الرموز والتشبيهات الحية في القرآن. فحياة الأنبياء تقدم أمثلة وافرة عن الزهد في الحياة الدنيا. والقرآن يوضح أن الله يعلم ما في نفس نبيه، وهو يصف أيضا سقوط الشيطان عن درجته، وتنافس الملائكة حول أيهم يكفل مريم في المحراب[104]، ويذكر كلمات البشرى[105]، وما دار من كلام بين الله وإبراهيم ونوح[106]، وما كان بين موسى ودليله ﴿**العبد الصالح الخضر﴾**[107] . وهو يمثل نور الله بمعنى الهدى الذي جاء به للبشر بمشكاة فيها مصباح كما في الآية ﴿**الله نور السماوات والأرض مثل نوره كمشكاة فيها مصباح، المصباح في زجاجة، الزجاجة كأنها كوكب دري يوقد من شجرة مباركة زيتونة لا شرقية ولا غربية، يكاد زيتها يضيء ولو لم تمسسه نار، نور على نور يهدي الله لنوره من يشاء، ويضرب الله الأمثال للناس والله بكل شيء عليم﴾**[108] .

والقرآن يسمي الله «نور الأنوار»[109] ويصرح في عبارات قوية بأن ﴿**كل شيء هالك إلا وجهه﴾**[110] .

وأخيرا هناك عدد معين من الأمثال الخاصة التي ترد كثيرا في كتابات الصوفية ترجع في أصلها أيضا إلى القرآن. مثل نار الله ونوره[111]، وحجب النور والظلام التي تطبع على القلب والضمير كرمز للبعث (أو بالأحرى

كرمز لخلود النفس)[112]، والجانب الأقصى من السماء (سدرة المنتهى)، والشجرة التي تمثل نزعة الإنسان ومصيره، والكأس، والخمر، والسلام، والتي ترمز كلها إلى الإكرام الخاص للمؤمنين، إذ يجلسون على أرائك في الجنة وما إلى ذلك.

ولنضف إلى هذه المفهومات القرآنية تلك المعاني التي تحض على التقوى والتي لم ترد في الأحاديث النبوية وحدها، بل وردت أيضا في الأحاديث القدسية التي تروى عن الله مباشرة ولها قوة في الدعوة إلى الاتجاه نحو التأمل الباطن تفوق قوة الأحاديث الأخرى. ولنذكر واحدا فقط من هذه الأحاديث القدسية الذي تبدو عليه مسحة مما ينسب إلى القديس بولص. فقد قال رسول الله فيما رواه عن ربه (ما معناه): أوجبت على نفسي لعبدي الذي يحبني، وأعلم ذلك منه، أن أكون أذنه التي يسمع بها، وعينه التي يبصر بها[113]، ولسانه الذي ينطق به وقلبه الذي يعقل به، وإذا كان كذلك فسوف أبغض له ما يشغله عني وحدي[114].

وعلى أساس هذه الأفكار نستطيع أن نتبين بوجه عام ثلاث فترات كبيرة في التاريخ العام للتصوف:

- الأولى تغطي القرون الثلاثة الأولى من تاريخ الإسلام (أي من القرن السابع إلى القرن التاسع للميلاد). وهي فترة يمن أن ندعوها فترة الصراع من أجل البقاء. وكان التصوف خلالها يبحث عن حقه في الوجود وفي التغلب على بعض الأحكام المسبقة التي كانت تعارضه بتشجيع من السلطات الرسمية التي يغلب عليها الحساسية والتشكك.

- والفترة الثانية تتميز بمحاولة التوفيق بين التصوف وخصومه، وانتصاره انتصارا يرجع قبل كل شيء إلى رجل عبقري هو الإمام الغزالي في القرن الخامس الهجري الحادي عشر الميلادي.

- والفترة الثالثة تتميز بانتشار المؤلفات الكبرى في التصوف (وتشمل الفترة الواقعة بين القرنين السادس والتاسع للهجرة/ الثاني عشر والخامس عشر للميلاد) كما تتميز بدخول التصوف في عصر التدهور ابتداء من القرن العاشر الهجري/ السادس عشر الميلادي، وسنتحدث عن هذه الفترات بإيجاز شديد.

الفترة الأولى كما قلنا هي فترة البحث، إذ كان عنصر الزهد سائدا بين

أصحاب الرسول. ويتمثل ذلك في الصوم، والاعتكاف، والتفكر. وأصبح الزهد في القرنين الأول والثاني للهجرة / السابع والثامن للميلاد أكثر قوة وتنوعا. إلا أن الزهاد لم يكونوا قد انفصلوا بعد عن الجماعة، فكانوا يعيشون بينها ويقومون بمهمة الوعاظ أو «المراقبة»[115] لأحوال المجتمع. ففي البصرة بصفة خاصة ازدهرت جماعة من الوعاظ عرفوا «بالقصاص» كانوا يحدثون الناس أينما كانوا، ويقصون عليهم حكايات في أسلوب نثري مسجوع. ومن بين هؤلاء الزهاد الذين وهبوا أنفسهم للعبادة نجد بعض مقرئي القرآن الذين كانوا يخطبون في الناس ويحضونهم على التوبة. وقد عرف هؤلاء باسم «البكائين»، في حين كان الوعاظ يقومون بمهمتهم في حماس شديد ويسهبون في التذكير بقرب قيام الساعة.

وأعظم الشخصيات التي ظهرت خلال هذين القرنين بعد الهجرة هي دون شك شخصية الحسن البصري، أبي التصوف الإسلامي، المتوفى عام 110هـ/ 728م. ويقوم مذهبه في التصوف والزهد على الشعور باحتقار الدنيا، وقاعدته في الحياة لم يكن يستلهمها فقط من المجانبة الدقيقة لكل الأعمال التي تبدو موضع شبهة في نظر الشرع، وذلك ما يعرف «بالورع»، بل كان يستلهمها أيضا وقبل كل شيء من الزهد في كل ما هو فان وزائل. وإذ كان يتصور نفسه تحت نظر الله فقد كان يحث إلى جانب الورع على الخوف من الله وعلى الامتثال التام لأوامره ونواهيه.

وكان تأثير الحسن البصري في التصوف كبيرا جدا، والطرق الصوفية الإسلامية تعده مؤسسها الأول. وجاء تلاميذه فساروا على طريقته، ووصل أولئك التلاميذ إلى درجة معينة من الوحدة فيما بينهم بظهور الجيل الثاني دون أن يظهروا بعادات دينية متميزة. وتكونت منهم جماعة من النساك عاشوا معا في عبادان قرب البصرة في القرن الثاني الهجري / الثامن الميلادي. وتنتمي إلى هذه الجماعة شخصية تكاد تكون أسطورية تعتبر بحق رائدة الحب الإلهي. وقد وصفها لوي ماسينون (Louis Massignon) بأنها: «أكبر قديسة في تاريخ أولياء أهل السنة» (على حد تعبيره). وسمع بها الغرب الأوروبي في العصور الوسطى من خلال كتاب «حياة القديس لويس» (Life of St. Louis) الذي ألفه جوانفيل (Joinville). تلك الشخصية هي رابعة العدوية (ت 185هـ/ 801م)، التي كانت أمَةً مُعتَقة، وكانت قبل

ذلك تعزف على الناي، وظلت عازفة عن الزواج، وأمضت حياتها الطويلة (إذ توفيت بعد أن جاوزت الثمانين) متعلقة بالحب الإلهي.

وقد اعتمدت رابعة في تفكيرها على الآية ﴿**يا أيها الذين آمنوا من يرتد منكم عن دينه فسوف يأتي الله بقوم يحبهم ويحبونه، أذلة على المؤمنين أعزة على الكافرين، يجاهدون في سبيل الله، ولا يخافون لومة لائم، ذلك فضل الله يؤتيه من يشاء والله واسع عليم**﴾[116].

وقد عبرت عن ذلك في أبياتها المشهورة:

أحبك حبين، حب الهوى	وحب لأنك أهل لذاكا
فأما الذي هو حب الهوى	فشغلي بذكرك عمن سواكا
وأما الذي أنت أهل له	فكشفك للحجب حتى أراكا
فلا الحمد في ذا ولا ذلك لي	ولكن لك الحمد في ذا وذاكا

وكانت مدرسة الكوفة تعاصر مدرسة البصرة، إذ وجدت في الكوفة أيضا حامية عربية. وعلى خلاف مدرسة البصرة بما كان لها من نزعات واقعية ونقدية كانت مدرسة الكوفة ذات مزاج مثالي وتقليدي. وقد انتقل صوفية هذه المدرسة في جماعات إلى بغداد حيث كانوا جماعة تضم تلاميذ كثيرين، وذلك في أوائل القرن الثالث الهجري/ التاسع الميلادي، ونشأت في هذه الفترة دور للعبادة حول تلك المدينة.

وكان الحارث بن أسد المحاسبي[117] (ت 243هـ/ 857م) من أشهر رجال مدرسة بغداد هذه. وجاء لقبه «المحاسبي» من أنه كان شديد المحاسبة لنفسه. وتتميز طريقته باحترام كبير للمنقول، والبحث الدائب طلبا لكمال النفس. كما تتميز بالاعتناء بالتعريفات الفلسفية الدقيقة. وكان الأمر الأساسي في نظره هو تصحيح النية ومراعاة حقوق الله الواجبة على الإنسان في أنواع الأفعال الفردية أو الاجتماعية. وهو في كتابه «الرعاية لحقوق الله» يصف «قاعدة الحياة» التي ينبغي اتباعها، ويبين كيف أن محاسبة النفس ترد الخطرات التي قد تعرض للإنسان في عباداته[118]. وأول ما يجب على العبد معرفته (والفكر فيه) هو أن يعلم أنه عبد مربوب لله تعالى[119]. وينبغي له أن يكون مستعدا دائما لمواجهة الموت[120]، ويتعلم

كيف يحتقر الدنيا، ويقاوم غواية الشيطان، ويبتغي في عمله وجه الله تعالى ولا يهدف من ذلك إلى إرضاء إرادته هو، وأن يتوجه إلى الله في كل أفعاله. وعليه أن يتنبه إلى نتائج أعماله إذا كانت تمس الغير، وأن يحرص على حفظ نفسه من العجب والكبر، ومن أن يحزن إذا أحس باحتقار الناس له[121]. وفي الجملة ينبغي على الإنسان أن يتعلق بالله سبحانه وتعالى ليلا ونهارا[122]. والمحاسبي في بعض كتبه يؤكد أن الله يحب كل من يصدق في الإيمان به.

وكان تأثير المحاسبي في الناس من حيث محاسبتهم لأنفسهم عميقا، واستمر هذا التأثير طويلا على الرغم من الهجوم الذي تعرض له من جانب المتمسكين بالنقل.

أما الجنيد[123] (ت 298هـ/ 911م) الذي كان من أكثر أعضاء مدرسة بغداد اتزانا، كما كان أستاذا للحلاج، فقد تأثر بآراء المحاسبي، كما أشاد به متكلمو الأشاعرة على اعتبار أنه كان خليفة الإصلاح الذي نادوا به. وهكذا أصبحت بغداد شيئا فشيئا مركزا لكثيرين من المتمسكين بطريقة السلف والأدباء الذين تعاطفوا مع الصوفية. وقد وضعت في اجتماعات هؤلاء أول مجموعة من الحكايات المتنوعة والنصوص التي تدور حول فضائل الصوفية.

وكان الحلاج[124] أحد تلامذة الجنيد، وهو من أصل فارسي، وقد أنكرته مدرسة بغداد بسبب غلوه في آرائه. ذلك أن تصوره للاتحاد بالله ـ حيث تكمل النفس وتتقدس وتصبح ربانية كأنها إرادة حرة حية في يد الله ـ وكذلك أفكاره عن الرسالة من أنها لابد أن تنطبق في رأيه على كل إنسان، بالإضافة إلى الكرامات التي كان يظهرها وربطته في نظر تلامذته بالأنبياء؛ كل هذه الآراء جعلت الأوساط الصوفية والفقهية والسياسية تدينه، فسجن وحوكم وقطعت رأسه في الرابع والعشرين من ذي القعدة عام 309هـ الموافق للسابع والعشرين من مارس 922م. وقد خصص لوي ماسينون L. Massignon مجلدين كبيرين لحياة الحلاج هما من أحسن ما كتب عن التصوف المقارن في هذا القرن[125].

على أن هذا الحكم القاسي لم يوقف مع ذلك الحركة الصوفية عند أولئك الذين وهبوا أنفسهم لها. وأقصى ما في الأمر هو أن مشاهير

التصوف جاهروا بأفكار «الغلو» (Excesses) الذي ذهب إليه «المحب الكبير لله». واجتهدوا في أن يبينوا في مؤلفاتهم أن الصوفية مسلمون ذوو إيمان سليم، وأنهم يحترمون ما نقل إليهم من الدين ومن آراء علماء أهل السنة والجماعة[126].

وشهدت هذه الفترة ازدهار المؤلفات الإسلامية في التصوف مثل: مؤلفات السراج[127] (ت 378هـ/ 988م)، والكلاباذي[128] (ت 380هـ/ 990م)، وأبي طالب المكي[129] (ت 386هـ/ 996م)[130]، وكذلك الهجويري[131] (ت 470هـ/ 1077م)[132] والقشيري[133] (ت 475هـ/ 1072م)[134].

ومن الملامح المميزة للمذهب الصوفي القول بنظرية المنازل أو المقامات والأحوال. وقد تكلم في هذه النظرية بإجمال ذو النون المصري[135] في القرن الثالث الهجري/ التاسع الميلادي. وربما يكون قد تأثر في ذلك بروحانية الزهاد والمتصوفة من الرهبان الشرقيين (نقول ذلك وفي ذهننا كتاب «السلم إلى الجنة» Ladder to Paradise الذي ألفه القديس يوحنا قليماقوس (St. John Climacus) وقد اتخذت هذه النظرية خلال قرون من التجربة صورة ثابتة لا تكاد تتغير.

وطريق التصوف يجمع بين الزهد والتصوف في آن واحد. وهو يتطلب تصفية النفس التي تهيئها للاتحاد مع الحقيقة الإلهية. ومن يسلك هذا الطريق يمر في ثلاثة مقامات[136] أساسية: مقام الطالب، ومقام السالك[137]، ومقام المريد[138]. وهنا نجد الأقسام الكبرى للزهد المسيحي في الشرق. ويتم سلوك طريق التصوف خطوة فخطوة. فالمتصوف لا يترقى إلى مقام أعلى من مقامه إلا بعد أن يكون قد مر بالمقامات السابقة عليه. وقد ذكر أبو نصر السراج سبعة من هذه المقامات، وهي: التوبة، ويضعها معظم المؤلفين في التصوف في رأس القائمة على اعتبار أنها المقام الأول، ثم الورع، وهو ينبغي أن يزيد (عند الصوفي) على ما لدى المؤمن العادي من هذه الصفة، ثم الزهد التام في خيرات هذه الدنيا حتى في الحلال الموجود منها، ويأتي بعد ذلك الفقر ثم الصبر على المكاره والبلايا، والتوكل أي الثقة بالله، والرضا أي تقبل (العبد) لكل ما يحدث متمثلا في ذلك لإرادة الله تعالى[139].

والسعي إلى الكمال، وهو مجاهدة النفس، يقوم به الإنسان بإشراف

لا غنى عنه من قبل مرشد روحي[140]. وينبغي أن يكون الطالب أو المبتدئ بين يدي شيخه الذي يرشده «كالميت بين يدي الغاسل». وعلى المرشد أن يراعي نزعات الطالب ومزاجه حتى يروضه على التواضع والتوبة والصمت والصوم وما إلى ذلك من أنواع الرياضات. وكان الراغب في سلوك طريق الصوفية يقضي نهاره في التفكير والدعاء بلسانه وإدامة الذكر لعبارات بعينها ومحاسبة النفس وغير ذلك من أنواع الرياضة على التقوى.

وعلى حين أن المقامات أو المنازل تُنال بالمجهود الشخصي أي بالاكتساب، فإن الأحوال[141] مواهب من الله تعالى. وقد ذكر السراج عشرة من هذه الأحوال وهي: المراقبة، والقرب، والمحبة، والخوف، والرجاء، والشوق، والأنس، والاطمئنان، والمشاهدة، واليقين[142]. لكن ترتيب هذه الأحوال يختلف بحسب المؤلفين، فالمحبة توضع أحيانا بين المقامات المكتسبة، وفي أحيان أخرى تعتبر أساس الاتحاد.

الغزالي حجة الإسلام:

يعتبر الغزالي (ت 505هـ/ 1111م) الرجل الذي أسهم بأكبر نصيب في جعل التصوف مقبولا لدى أصحاب السلطة في الإسلام[143]، والقضاء على كل التشككات والظنون المسبقة حول التصوف عند علماء المسلمين المتشددين في أحكام الشريعة. ويعرف الغزالي في العصور الوسطى الغربية باسم «الغازل» (Algazel)، لكن الغرب لم يعرفه مع ذلك إلا عن طريق بعض مؤلفاته في الفلسفة، وخاصة كتابه «مقاصد الفلاسفة»، ولذلك لم يستطع الغرب أن يقدره حق قدره على حين يمكن اعتبار الغزالي بالنسبة للفكر الإسلامي[144] شبيها بالقديس توما الأكويني مع أخذ الاختلافات بين الحالتين بعين الاعتبار.

وللغزالي ترجمة ذاتية مؤثرة، هي كتابه «المنقذ من الضلال» الذي تذكر بعض ملامحه باعترافات القديس أوغسطين[145]. وفي هذا الكتاب يصف الغزالي تطور حياته العقلية والروحية، ويقرر أنه لم يجد السكينة إلا في اتباع «طريق الصوفية»[146]. ولا شك في أن الغزالي واحد من أعظم المفكرين المسلمين، فقد كان متمكنا كل التمكن من علوم الدين، كما استوعب كل ما كان الناس في العالم العربي يعرفونه في عصره عن الفلسفة اليونانية،

وتأثر تأثرا قويا بالأفلاطونية المحدثة. وأتيحت له علاوة على ذلك عدة فرص ليعرف المسيحية. فقرأ بصورة خاصة إنجيل يوحنا، وكتب عليه ردا[147].

وكان من الممكن لهذه المؤثرات غير الإسلامية أن تؤدي إلى إحداث الاضطراب في فكر الغزالي، لو لم يكن ذهنه قد تشبع بلباب القرآن والأحاديث النبوية، وحافظ على إيمانه الذي لا يتزعزع في صدق الإسلام. بل إن مرحلة الشكوك التي مر بها لم تمس إيمانه، وإنما كانت تمس قدرة العقل على دفع الشكوك التي تعرض لذلك الإيمان[148]، ذلك أن يقينه الاعتقادي كان جزءا لا يتجزأ من ذاته، وعلى هدى هذا اليقين كان يواجه جميع المشكلات[149]. على أنه ربما كان أهم ما قام به الغزالي، هو أنه استطاع أن يحقق ذاته، إذ أراد أن يكون صوفيا لا بالقول فقط بل بالعمل أيضا. أما ما يقال من أنه كان «روحانيا» (Spiritual) أكثر منه صوفيا (Mystic) بمعنى الكلمة، فإن ذلك لم يمنعه من وضع علمه في خدمة روح حساسة وعميقة التدين جعلها الله تعالى متعلقة به منجذبة إلى محبته.

وكان الغزالي في الوقت نفسه يحتفظ بإحساس عميق نحو الجماعة الإسلامية وحاجاتها والعناصر المتنوعة التي تتألف منها. وكان يرى أن بعض الحقائق الكبرى من النوع الكلامي أو الصوفي لا يمكن كشفها لجماهير العامة دون أن ينشأ عن ذلك ضرر وفساد، وإنما ينبغي أن يعطى كل فرد من حقائق الدين بقدر ما يحتمل عقله[150]. وقد أدرك قبل كل شيء أن الإسلام لا يمكن أن يكتفي بالكلام في الأخلاق الدينية كما يفعل الفقهاء، الذين يهاجمهم بعنف شديد، وإنما لابد من أن يكون للإنسان حماس عميق في نفسه ينير له دراسة الشرع[151].

ولما كان الغزالي قد تتلمذ على كتب المحاسبي والمكي والجنيد، وكل سلسلة الصوفية في القرون السابقة، فقد أدرك أن أساسيات مذاهبهم لا يمكن أن تظل شيئا تتميز به صفوة قليلة من أهل الفكر أو الروحانية، بل كان يرى أن كل حياة، أي حياة كل يوم، لابد أن تمتلئ بالشعور بحضور الله والرغبة في عبادته. وهكذا فربما كانت المساهمة الأساسية التي قدمها الغزالي هي أنه استطاع أن يجعل التصوف جزءا من الدين ومقبولا لدى علمائه، بالإضافة إلى كل العناصر العاطفية التي أمدت التصوف بالحياة.

وأصبح في استطاعة الإنسان منذ عصر الغزالي فصاعدا أن يحب الله دون حاجة إلى أن يبرر محبته أو يخفي نفسه[152].

والعالم الإسلامي في مجموعه يشعر بعرفان لاحد له للغزالي، إذ يعده من أعظم مفاخره ويلقبه بحجة الإسلام، وحتى يومنا هذا نجد في المساجد التي تحولت إلى جامعات. وفي ظلل الصناع المتواضعين الأتقياء الموجودة في أسواق القاهرة وفارس ودمشق. رجالا مقبلين بحماس على قراءة صفحات كتاب الغزالي العظيم «إحياء علوم الدين».

التصوف العقلي:

نشأ عن تنوع العناصر التي جاء بها الغزالي أن صار له تأثير في اتجاهين متمايزين: أحدهما عقلي أدى إلى تصوف يمكن أن نسميه ميتافيزيقيا أو عرفانيا (Gnostic)، والآخر ذو اتجاهات شعبية اتخذت شكلا ملموسا يتمثل في الطرق الصوفية.

والأمر الذي يميز الاتجاه الأول هو الاعتقاد بأنه يمكن الوصول إلى ما وراء العالم الملموس الذي هو مجرد مظهر لبلوغ عالم الحقائق المعقولة والروحانية، وذلك من طريق حدس وجداني (Emotional intuition) وهو ما يسمى بالمعرفة. واستخدام أولئك الصوفية (من أصحاب المعرفة) التحليلات الميتافيزيقية عند كبار الفلاسفة، وخاصة ابن سينا الذي تأثر بالأفلاطونية المحدثة وبعناصر إيرانية وهرمسية، فتكلموا في الأنبياء ورسالتهم وفي صدور الكثرة عن الواحد، وفي علاقة المخلوقات بخالقها، وفي تركيب العالم، وحلول الإله في نفس الصوفي أو الوحدة بين «الأنا الإنساني» (Human Ego) «والأنا الإلهي» (Divine Ego) كما تكلموا في الإشراق وفي وحدة الوجود. وقد صاغوا خلاصة آرائهم نثرا أو في قصائد مطولة يعتبر بعضها من أجمل ما في الأدب العربي أو الفارسي.

وعلى الصعيد العملي فإن الوسائل التي استخدمها الصوفية تنوعت فيما بينها واستقرت أكثر من مرة على صورة مناهج صوفية هي: الإخلاص البالغ، والتحرز في أعمال العبادة، وطول المجاهدة للنفس، وذكر الله، والسماع (أي الإصغاء إلى الألحان والأصوات والأنغام). ويصحب السعي نحو الاتحاد بالله التوصل إلى التحكم في الطبيعة، والسيطرة على الطبيعة الإنسانية

للصوفي، بل السيطرة أيضا على الطبيعة الخارجية بحسب العلاقة المتبادلة (عند أهل المعرفة) بين العالم الأكبر (Macrocosm) والعالم الأصغر (Microcosm).

وسوف نتناول من صوفية أهل المعرفة Gnostic Mysticism هذه موضوعين رئيسيين هما: موضوع الله نور السماوات والأرض، وموضوع الإنسان الكامل الذي تتجلى فيه ألوهية الكون وثراؤه.

والرجل الذي كان أكبر من تكلم في الموضوع الأول من هذين الموضوعين كان أحد صوفية القرن السادس الهجري/ الثاني عشر الميلادي. وقد ولد في فارس ثم قتل في حلب بسبب آرائه التي اعتبرت إلحادية، ذلك هو السهروردي[153] (ت 587هـ/ 1191م). وهو صاحب كتاب «هياكل النور»، والأهم منه كتاب «حكمة الإشراق» الذي عرض فيه آراءه عرضا وافيا.

ونقطة الانطلاق في مذهب السهروردي ما ورد في القرآن الكريم من قوله تعالى ﴿**الله نور السماوات والأرض، مثل نوره كمشكاة فيها مصباح، المصباح في زجاجة، الزجاجة كأنها كوكب دري يوقد من شجرة مباركة زيتونة لا شرقية ولا غربية، يكاد زيتها يضيء ولو لم تمسسه نار، نور على نور يهدي الله لنوره من يشاء ويضرب الله الأمثال للناس والله بكل شيء عليم**﴾سورة النور (24) آية (35). وقد بدأ السهروردي من هذه الآية الأساسية ثم مزج بين الاتجاهات الأفلاطونية المحدثة والفيثاغورية الجديدة التي عرفها عن طريق ابن سينا، ووفق بينهما وكون تصورا واضحا عن الاتحاد الإلهي يذكرنا أحيانا بما عند الحلاج[154]. لكن السهروردي ظل أمينا على المصطلحات والأساطير التي كانت مفضلة في التراث الإيراني وخصوصا ما كان فيه من آراء حول الملائكة. وأساس هذا السعي للوصول إلى مركب شامل حي هو الاعتقاد بوجود حكمة واحدة وحسب، ومأثور صوفي واحد، عبر عنه على مر القرون أحيانا هرمس وأفلاطون وأرسطو، وأحيانا أخرى عبر عنه أجاثوذيمون[155] (Agathodemon) وإيبادقليس (Empedocles)[156]، وحكماء الهند وفارس[157]. وهذا ما أراد السهروردي أن يكتشفه ويعبر عنه من جديد في إطار قرآني.

وفي مثل هذا الإطار فإن مجمل آراء السهروردي يمكن أن يلخص على النحو التالي: فهو يبدأ من الله معتبرا إياه نور الأنوار، ومن نوره تتحصل

ينابيع أخرى لا حد لها من النور، وهي في إشعاعاتها المتبادلة تتمتع بالنور الأعظم. وهناك مراتب متنوعة من الأنوار العلوية التي يربطها السهروردي بالتصور المزدي للملائكة[158]، ثم هناك الأنوار المدبرة للأنواع والأجسام، ومن بينها النور المدبر لكل إنسان. ويوجد لكل نوع من المخلوقات والأفلاك السماوية سيد خاص به في عالم النور، وهو عقل متميز بذاته مدبر لتلك الأنواع. وفي مقابل منابع النور هناك البرازخ وهي المستقرات المظلمة. وهدف الحياة الروحية هو أن يشهد المرء للواحد الأحد، وأن يتوصل في نفسه إلى التوحيد، وهو ما يتحقق آخر الأمر فيما يتوارد على نفسه من لحظات الفناء والبقاء[159].

أما عن موضوع الإنسان الكامل فقد تحدث فيه بصفة خاصة ابن عربي وتلميذه عبد الكريم الجيلي[160] (ت 832هـ/ 1428م)، الذي صنف كتابا بالعنوان نفسه (الإنسان الكامل في معرفة الأواخر والأوائل). ولد ابن عربي في مدينة مرسيه في الأندلس عام 560هـ/ 1165م. وفي سن الثامنة ذهب إلى أشبيلية للدراسة وحصل كل العلوم المعروفة، وهي التفسير والكلام والتصوف وغيرها. وقد أمضى هناك عشرين عاما في طلب العلم وتعرف على الأشخاص الكبار في عصره. وفي عام 590هـ/ 1194م شرع في رحلة طويلة إلى الشرق، وعاش فترة في مكة المكرمة، وزار مصر والشام والعراق والأناضول. وبعد أن عاش حينا في قونية، عاد إلى دمشق حيث توفي فيها عام 638هـ/ 1240م عن عمر يناهز الخامسة والسبعين.

هذه الحياة المديدة بالإضافة إلى ملكة خلاقة لا تنكر، مكنت محيي الدين بن عربي من تصنيف عدد كبير من الكتب. وأهم مؤلفاته كتابان هما «الفتوحات المكية» وهو كتاب ضخم في التصوف يقع في اثني عشر مجلدا، وكتاب «فصوص الحكم» ويقوم مذهب ابن عربي على نظرية «الكلمة» اللوغوس (logos). وقد استعمل ما لا يقل عن اثنين وعشرين مصطلحا لكي يعرف هذه الفكرة[161]. ويمكن أن يرجع ذلك إلى تنوع مصادره، كما يرجع على نحو أعمق إلى مذهبه في «واحدية الوجود»[162] (Ontological monism)، حيث تتجه كل التعريفات إلى أن تصبح متساوية. «فالكلمة» عند ابن عربي يمكن أن ينظر إليها من ثلاثة وجوه: الوجه المتعلق بعلم الوجود (أي الأنطولوجي) (وتبعا لذلك فإن «الكلمة» هنا تعتبر تصورا للعالم)، ووجه

صوفي، والوجه الثالث أسطوري (أي ترمز «الكلمة» إلى أسطورة الإنسان الكامل).

فمن ناحية الوجه الأول، فإن «الكلمة» الأزلية هي حقيقة الحقائق ومبدأ خلق العالم. ومن جهة كونها مظهرا خفيا للألوهية فهي سابقة على وجود العالم من الناحية المنطقية وحسب، وهي تشمل كل المثل وكل الأشياء، لأن لها وجودا مطلقا. وهي الموجودات في وجودها الفعلي، لكنها لا تتجزأ، ويمكن أن ندعوها الله أو العالم[163].

وعن الكلمة يصدر العالم كما يصدر الجزئي الكلي، إنها مستودع الأسرار والحكم أو المثل المعقولة (Intelligible ideas) والنماذج العليا الثابتة لعالم التغير، إنها الله كما يكشف عن نفسه في صورة النفس الكلية[164]. والإنسان وحده (الإنسان الكامل لا الإنسان بما هو حيوان) هو الذي تتمثل فيه الكلمة الجامعة. وعلم الله بذاته يصل إلى ذروته في الإنسان الكامل، وفي هذا الإنسان يتحقق الغرض من الخلق وهو أن الله أحب أن يعرف[165]. وفي هذه العملية المتعلقة بتنزل الله حسب علمنا، فإن الكلمة كانت أول ما صدر عنه تعالى[166].

ومن الناحية الصوفية تعبر الكلمة عن «الحقيقة المحمدية» (لا عن صورتها الظاهرة)، فهي العقل الأول، وهي المبدأ العقلي الكوني. وكل نبي فهو «كلمة»، أما محمد فهو «الكلمة». وجميع «كلمات» الله هذه التي تتجلى في الأنبياء[167] تتحد في قطب واحد كلي هو الروح المحمدي أو الحقيقة المحمدية، وهو القطب الفعال (الممد) لكل وحي أو إلهام. ويقول ابن عربي بأزلية روح محمد باعتبار أنه القطب الواحد للكون[168].

وحيث إن «الكلمة» في صورة الإنسان الكامل هي أصدق التجليات الإلهية، فهل نرى في هذا التصور تأثيرا للفلسفة الرواقية؟ الواقع أن ابن عربي، مثل الرواقيين، يميز بين الكلمة الباطنة (Inter logos) والكلمة المنطوقة (Uttered logos) وهو يأخذ عن الحلاج آراءه حول عالم الناسوت (World of Humanity) وعالم اللاهوت (World of divinity) ويؤكد عليها، ثم هو يطيل النظر في حقيقة الإنسان الكامل وجسمه وروحه وعلمه وملكاته الروحية (التي تقابل صفات الملائكة) ودوره في الكون. والإنسان الكامل هو المرآة التي تتجلى فيها أوجه الكمال الإلهية تماما.

ومن اليسير أن نلاحظ اختلاط كثير من المصادر في هذه الآراء كالرواقية (Stoicism) الفيلونية (Philonism) والأفلاطونية المحدثة (Neo-Platonism) ونظريات الإسماعيلية، وتأملات الحلاج العرفانية (الغنوصية) وغيرها. أما التأثيرات المسيحية فمن المؤكد أنها لم تكن عميقة جدا في فكر ابن عربي، أو بالأحرى فإن الأسرار المسيحية كسر التجسد (Incarnation) وسر الثالوث (Trinity) يظهر أنها تبدو عند ابن عربي كما يبدو غيرها من أساطير كثيرة. وقد حاول بمعرفته الحكيمة أن يدمجها في تصور للعالم يغلب عليه الطابع الإسلامي. وهكذا ينزع ابن عربي نحو حب طبيعي شامل تنحى فيه كل الفوارق والتحديدات جانبا، ويبشر «بوحدة الوجود» (Existential Monism) التي قصد إليها خلفه عن وعي وإصرار.

الطرق الصوفية:

وقد ظهر الاتجاه الثاني لتأثير الغزالي استجابة لتوقعات جمهور الناس الذين كانوا أكثر حبا لله الذي تحس به القلوب منهم إلى النظر الغنوصي. وقد نتج عن ذلك انتشار غير عادي للطرق الصوفية في جميع أرجاء العالم الإسلامي.

وعلى التحقيق فقد كان تصوف هذه الطرق لا يتضمن أسرارا تخفى، كما كان يتمسك بالأسس الجوهرية في العقيدة الإسلامية، وتماشى انتشاره بين الناس مع شعورهم الديني وبواعثهم على العبادة. أما ما كانت هذه الطرق الصوفية تسعى إليه فهو الوصول إلى قلوب الناس، وتقريبهم إلى الله تعالى بطريقة تستشعرها قلوبهم. وكانت ممارسة الذكر بمعنى الترديد المستمر لعبارات من الدعاء، وكذلك السماع أو الإصغاء إلى الموسيقى الروحية، قد دخلا في الطرق الصوفية حتى قبل عصر الغزالي. وقد احتج بعض الفقهاء(169) قبل الغزالي بقليل على ذلك دون جدوى، بل إن الغزالي خصص في كتابه «إحياء علوم الدين» أجزاء كاملة للذكر والسماع. وبعد الغزالي انتشرت موجة الممارسات الصوفية بين الناس حتى أبسطهم. وقد حاول بعض العلماء الوقوف في وجه هذه الممارسات لكن دعوتهم كانت في الغالب جافة، الأمر الذي جعلها لا تجد استجابة لدى مشاعر عامة الناس.

وعلى هذا النحو انتشرت الطرق الصوفية بين الجماهير بعد أن كانت

في الأصل مجموعات يتألف كل منها من شيخ ومريديه. وساعد على انتشار هذه الطرق تلك السهولة التي كان دعاة الإسلام يقبلون بها الراغبين في اعتناق الدين الجديد. إذ كان كل ما يطلبونه منهم هو إظهار الرغبة في الدخول في الإسلام والنطق بالشهادتين بإخلاص. وكانوا يغضون الطرف عن العادات السابقة (عند من يدخل في الإسلام) إذا لم يكن الشرك ظاهرا فيها تماما، وكان من شأن هذا التسامح أن يغير وجه الإسلام كله في بضعة قرون تغييرا ملحوظا. فحتى ذلك الحين كانت سلطة العلماء التي يعترف بها الناس هي وسيلة المحافظة على وحدة الجماعة الإسلامية. فلما زال تأثيرهم في المحافظة على تلك الوحدة، صارت كل منطقة دخلها الإسلام حديثا أو تحولت إلى الإسلام منذ زمن بعيد تبدو عليها مسحة تراثها الشعبي وآثار عادات أسلافها. واقترن ظهور هذه الإقليمية في عالم الإسلام بعصر الجمود في العلوم الدينية وكل أوجه الثقافة العربية والإسلامية[(170)].

وهذا التنوع وجد كذلك في الطرق الصوفية، فبعضها انتشر بصورة رئيسية في المشرق الإسلامي والبعض الآخر في المغرب الإسلامي. وقد ظل أولئك الذين انتسبوا إلى الطرق الصوفية في المدن متصلين بالمدارس، وكان الكثيرون من أعضائها مدرسين في المساجد، بل إن علم الكلام تشرب عناصر صوفية. أما الطرق التي كانت في الأرياف وانتشرت في القرى فقد كانت أكثر تعرضا للمؤثرات المحلية. وهناك حالات نجد فيها أن الأسرة الواحدة من التنظيمات الصوفية التي لها فروع في المدن ظلت وثيقة الصلة بالتعليم الإسلامي الحقيقي[(171)]، في حين ظلت في فروعها الريفية آثار لفكرة حيوية الطبيعة الجامدة (Animism)[(172)]، وهذا كان شأن الطريقة الشاذلية الكبرى في الشمال الأفريقي[(173)].

التصوف الفارسي:

ربما كانت الكتابات الدينية الفارسية تستحق دراسة كاملة خاصة بها. وأشهر شعراء الصوفية الذين نظموا أشعارهم بالفارسية هو دون شك صاحب ديوان «مثنوي ومعنوي»[(174)] مولانا جلال الدين الرومي (ت 672هـ/ 1273م).

وضع جلال الدين الرومي كل عبقريته الشعرية في خدمة حماسه الصوفي، وعمله الأكبر يتمثل في ديوان جامع ضخم يحتوي على سبعة وأربعين ألف بيت من الشعر[175]، وهو «مثنوي ومعنوي». وكان غرض المؤلف كما يقول في مقدمة هذا الديوان التي كتبها بالعربية أن يضع شرحا للقرآن ويقوم الأخلاق[176]. وهو إذ يستعمل الحكايات والأساطير شبه التاريخية والتأملات والمجازات والأمثال، فإنه يلتزم دائما بالموضوع الوحيد الذي يدور حوله كل الديوان، وهو محبة الله والسعي إلى ذلك الحب. وهذا هو الشيء الوحيد الذي له قيمة. ويعتقد جلال الدين الرومي أنه لابد للإنسان من أن ينسى نفسه حتى يفنى في الله. والحكايات الواردة في الديوان يتلو بعضها بعضا ومتداخلة، كما يقدم أكثر التشبيهات إيحاء للقارئ، ورموزه وأوصافه تفيض بالوحي الشاعري، وكل ذلك غارق في حكمة الشرق التي كثيرا ما تصاحبها في فارس نغمة شوق وحنين مريرة أحيانا ومفعمة بالمرح أحيانا أخرى، نغمة يبدو أنها تلقي على الناس والأشياء ظلا خفيفا من روح الشك. لكن النغمة السائدة في «مثنوي» تظل دائما نغمة السعي الأليم حينا الغامر حينا آخر نحو لقاء الواحد المحبوب (وهو الله)... ويستطيع المرء أن يتحقق من هذا الوصف عندما يقرأ هذا العمل الضخم في ترجمته الإنجليزية الجديرة بالإعجاب التي أخرجها رينولد نيكلسون[177].

تراث الإسلام في الغرب (في الفلسفة وعلم الكلام والتصوف)[178]

بقي علينا أن ننظر ما هو الجزء الذي انتقل إلى الحضارة الغربية[179] من تراث المسلمين في الفلسفة وعلم الكلام والتصوف.

ولنبدأ بتذكير القارئ بواقعة مهمة، وهي أن العرب ظلوا في الأندلس طوال سبعة قرون تقريبا (انظر ما سبق ذكره في الفصل الثاني من هذا الكتاب). وكانت قرطبة مركز حياة فكرية قوية حافلة، قامت فيها الفلسفة وعلم الكلام بدورهما بشكل واضح. ولم تقتصر الاتصالات بين المسلمين والنصارى على التجارة وحسب، بل إن الثقافة الإسلامية كان لها تأثير كاف جذب إليها أحسن العقول بين نصارى تلك البلاد. وعلاوة على ذلك فإن الأساقفة كانوا تواقين إلى التعرف على كتب أولئك الناس (المسلمين) الذين

كانوا يعتقدون أن رسالتهم هي تحويلهم إلى المسيحية. وبناء على تعليمات هؤلاء الأساقفة ترجمت الكتب العربية. وعندما استعاد المسيحيون طليطلة من المسلمين عام 478هـ/ 1085م عمل الأسقف رايموندو (Raymondo) على ترجمة الكتب العربية هناك. كما تمت ترجمات أخرى أيضا في برغش (Burgos)، وكذلك في صقلية في ربط فردريك الثاني (1215 - 1250م)، حيث قام ميخائيل سكوتس (Michael Scouts) ـ ت حوالي 1236م ـ بإسهام نشط في تعريف سيده «بعلوم العرب»[180]. وقد تناول الفصل الثاني من هذا الكتاب بالتفصيل كل عملية التبادل الثقافي هذه.

والذي يستلفت النظر في هذه النقول من العربية، أنها قامت على أساس الاختيار، إذ تركت بعض المؤلفات جانبا عن قصد وبخاصة كتب الأدب، وذلك حتى تقتصر الترجمة على الكتب العلمية والفلسفية. ونتيجة لذلك بقيت كتب الحديث والمسائل التي تطرحها، وكتب الفقه الأساسية، وكل كتاب الإحياء للغزالي مجهولة من قبل الغرب. فالغزالي عند أهل العصور الوسطى اللاتينية في أوروبا كاد لا يكون معروفا إلا باعتبار أنه صاحب «مقاصد الفلاسفة» دون غيره من المؤلفات، وهو ملخص واضح وبسيط للفلسفة في المشرق. ومن مذاهب المتكلمين لم يعرف الغرب سوى موضوعات قليلة مثل المذهب الذري[181] (Atomism) ومذهب المناسبات[182] (Occasionalism). وقد رفضهما توما الأكويني بازدراء[183]. لكن الإسهام العربي الإسلامي في مجال العلم (والفلسفة) لقي ترحيبا حارا عندما أصبحت الوسيلة التي انتقلت بها الثروة العلمية والفلسفية لليونان القدماء إلى الغرب.

وقد زاد هذا الإسهام العلمي غنى وثراء نتيجة للجهد الشخصي الذي بذله العرب. فمنذ القرن الثالث الهجري/ التاسع الميلادي فصاعدا كثرت الترجمات لكتب العرب في الفلك والتنجيم والطب والعلم التجريبي (والسحر). وأصبحت مدينة هيرفورد (Hereford) في القرن الحادي عشر الميلادي مركزا إنجليزيا حقيقيا للدراسات العربية[184]. وبعد ذلك بقليل يجوز أن تكون ترجمة القرآن، التي تمت بطلب من بطرس الجليل (ت 1155م)، هي التي شجعت على المضي في الترجمة في مجال الفلسفة بمدينة طليطلة. لكن التفضيل كاد يقتصر على كتب الفلسفة.

وطوال قرون كثيرة خلت، لم يكن قد عرف سوى كتاب أو كتابين من مؤلفات أرسطو نجوًا من الضياع بعد سقوط الإمبراطورية الرومانية. ولكن منذ سنة 1125م فما بعدها، عثر على ترجمات لبعض مؤلفاته قام بها بويثيوس (Boethius)، وكانت مفقودة حتى ذلك الحين. كما كانت هناك أيضا مصادر أخرى ساعدت على وضع «أورجانون» أرسطو[185] كاملا في متناول أهل الفكر اللاتينيين. وبتأثير من هذا المنطق الجديد (Logica Nova) بدأت ثورة جدلية. وبعد ذلك بسنوات ظهرت أعمال أخرى لأرسطو في ترجمات لاتينية. ولم تقتصر هذه الترجمات على المنطق، بل شملت أيضا الطبيعيات (وبعد ذلك بقليل ظهرت الأخلاق والميتافيزيقا لأرسطو). وقد اختلطت بهذه المؤلفات نصوص من الأفلاطونية المحدثة. ومن ذلك الكتاب المنسوب لأرسطو المسمى أثولوجيا أرسطو طاليس (Theology of Aristotle) والذي يضم شذرات من تاسوعات أفلوطين (Enneads of Plotinue) وكتاب العلل (Liber de Causis) (الذي يشمل أيضا شذرات من كتاب «الأسطقسات الإلهية» Elementatio The ologica لبرقلس (Proclus)[186].

وفي الوقت نفسه بدأت تظهر في الغرب الأعمال الأصلية للمؤلفين المسلمين مثل «في ماهية العقل والإبانة عنه»[187] (De Intellecta) للكندي (ت 260هـ/ 873م)، وكتاب أبي نصر الفارابي في العقل أيضا[188]، بالإضافة إلى كتابه في العلوم»[189] (De Scientiis) وكتابه «إحصاء العلوم» (De Ortu Scientiarum) و «كتاب الشفاء» لابن سينا، وبخاصة قسم الإلهيات، وكتابه في النفس، وكتاب «مقاصد الفلاسفة» للغزالي، وكتاب «ينبوع الحياة» لابن جبرول (الذي يعرف في الغرب باسم (أفيسبرون Avicebron) (ت 450هـ/ 1058م). ومن بين هذا الإسهام العربي في العلوم، يبرز لنا قبل كل شيء عالمان كان لهما أثر كبير في الفكر الغربي المسيحي، هما ابن سينا وابن رشد.

استرعت انتباه علماء العقائد المسيحيين نزعات الأفلاطونية المحدثة بجوانبها الصوفية والدينية الموجودة عند ابن سينا، إذ كان أولئك اللاهوتيون تواقين إلى الوصول إلى أساس فلسفي لما كانوا يأخذون به من المذهب الأوغسطيني[190] (Augustinism) وكان من ثمرات ذلك المذهب الحسي الأوغسطيني السينوي كتاب «في النفس» (De Anima) لكبير أساقفة طليطلة

يوحنا الطليطلي Joan of Toledo (القرن السادس الهجري، الثاني عشر الميلادي). وقد نسب هذا الكتاب بعض الوقت إلى جنديشلب[191] (Gundisalvi). وهذا الكتاب مؤلف شخصي لكنه متأثر كلية بابن سينا. والمؤلف يعلق في هذا الكتاب على الفلسفة الأفلاطونية المحدثة في صورتها المسيحية الموجودة عند القديس أوغسطين، وذلك في ضوء الفلسفة الأفلاطونية المحدثة في صورتها العربية الموجودة عند ابن سينا والفارابي[192]. وفي ذلك يقول جيلسون (M. Gilson) «إن كتاب النفس المنسوب إلى جنديشلب (القرن السادس الهجري/ الثاني عشر الميلادي) يعين بدء دخول آراء ابن سينا في الفكر المسيحي». وفي القرن السابع الهجري (الثالث عشر الميلادي)، نجد هذا الاتجاه ظاهرا إلى حد كبير أو قليل في كتابات ويليام الأوفيرني William of Auvergne (ت 1249م)، وفي أعمال كبار الرهبان الفرنسسكان من أساتذة جامعة باريس من أمثال إسكندر الهاليسي Alexander of Hales (ت 1245م)، ويوحنا دي لاروشيل Jean de la Rochelle (ت 1245م)، والقديس بونافنتورا (St. Bonaventura) (ت 1274م)، بالإضافة إلى الفرنسسكان الإنجليز من أمثال روبرت جروسيتست Robert Grosseteste (ت 1254م)، ويوحنا بيكهام (John Peckham) (ت 1292م). وقدر لهذا الاتجاه الآتي من ابن سينا أن ينتشر ويزدهر إلى أقصى حد في فكر روجر بيكون (Roger Bacon) المستنير الذي تأثر بابن سينا (والفارابي) إلى درجة أن نظريته عن قداسة البابا تتفق تمام الاتفاق مع النظريات التي قال بها ابن سينا عن الخلافة.

ولنضف إلى ما تقدم أن التأثير الضخم الذي كان لفكر ابن سينا في ذلك الوقت، تجاوز كثيرا الإطار الخاص للمذهب الأوغسطيني السينوي بمعناه الضيق، ونجد هذا التأثير حيا وقويا في تعريف ألبرت الأكبر (Albertus Magnus) للنفس وفي نظريته في النبوة. وقد اقتبس توما الأكويني منه أيضا كثيرا من عناصر عدته من الوسائل والمنهج والمصطلحات[193]، كما أن دانس سكوتس (Dans Scotus) اتخذ من فلسفة ابن سينا إلى حد ما أساسا بنى عليه أقواله في ما وراء الطبيعة[194]. وأخيرا حاول بعض العلماء أن يجدوا عند ابن سينا سوابق للكوجيتو الديكارتي[195].

أما ابن رشد، فلم تجر الأمور معه في الغرب على هذا النحو من التوفيق، وفي بعض الفترات كان وضعه مؤسفا بحق. وقد سبق أن قلنا إن

تأثير أرسطو كان قد تسرب (إلى الغرب) من قبل، وكان مذهبه الطبيعي (Naturalism) ومذهبه في الحتمية (Determinism) قد جعلا السلطات على حذر منه، فأصدرت عام 1210م قرارا يقضي بحظر تدريس كتبه في جامعة باريس. ولم تصل مؤلفات ابن رشد إلا بعد ذلك(196)، حيث استقبلت أول الأمر استقبالا حسنا، لأن أحدا لم يكن بعد قد فطن في ذلك الحين إلى الأخطار الكامنة في آرائه، والحق أن شهرة ابن رشد كشارح لأعمال أرسطو قد أكسبته في الغرب لقب «الشارح الأكبر» (The Commentator par excellence)، لكن تلك الأخطار ما لبثت أن تكشفت. وقد سبق أن نوهنا بموقف هذا الفيلسوف القرطبي بالنسبة لصلة الفلسفة بالشريعة(197). والواقع أن الدين كان عليه أن يدفع الثمن في هذا التوفيق(198)، إذ إن الفلسفة هي التي كان عليها أن ترفض الحقائق القطعية، أما الشريعة (في نظر ابن رشد) فليس عليها أكثر من أن تقدم أنواع التمثيل والتشبيه القريبة إلى الواقع المحسوس على نحو يناسب أفهام الجمهور(199)، وهذا يعلل لنا محاولة بعض المفكرين المسيحيين تفسير هذا الاتجاه على أنه قبول «بحقيقة مزدوجة» يظن أن الشارح الأكبر كان يؤمن بها، وكانوا هم مستعدين لقبولها واعتبارها موقفا خاصا بهم تجاه هذه المسألة(200). لكن هذا الاتجاه في الواقع معناه هدم الدين وعلومه، لأنه كان في تقدير أصحاب ذلك الاتجاه أن الدين وعلومه يمكن أن يكونا في النقاط الأساسية مناقضين للعقل.

غير أن الأمر الأخطر من ذلك هو أن ابن رشد اتبع فيما كتبه في علم النفس تفسيرا ماديا لكلام أستاذه أرسطو. فكان يرى أن الإنسان، في نهاية الأمر، حيوان راق، يولد ويموت كغيره من الحيوانات. والذي يميزه عن سائر الحيوان هو استعداد ذهنه للاتصال بالعقول المفارقة الممثلة في العقل الفعال (Active Intellect) والعقل المنفعل (Passive Intellect) في النوع البشري. فهناك عقل واحد لجميع البشر، وهذا هو أساس القول بالنفس الواحدة (Monopsychism) عند ابن رشد. والعقل الفعال هو آخر العقول السماوية، وهو الذي يحرك فلك القمر. أما العقل المنفعل أو «المتقبل» (Receptive) فيتلقى من العقل الفعال صور المعقولات التي «جردها». وهذان العقلان يوجدان على حدود العالم الروحي، ولهما قدرة على التجريد يستطيعان بها الجمع بين المخلوقات البشرية باستعمال خيالاتهم الذهنية (Phantasms)،

ومن ذلك يستخرجان المعقولات. وعلى وجه الدقة فإن وعينا بأننا نفكر لا يكون إلا بمقدار فاعلية العقل المنفعل. ومن ثم فإن ما يبقى منا بعد الموت قد لا يكون إلا ذكرى في العقل المنفعل والعقل الفعال، وهذان الأخيران هما وحدهما الروحيان اللذان لا يفنيان[201]. وهكذا فإن موقف ابن رشد هنا يعتبر موقفا ماديا متطرفا إلى حد كبير.

بدأت هذه الأفكار تدخل كلية الآداب في باريس، وتبناها إلى حد ما رجل يدعى زيجر البارابانتي Siger de Barabant (ت حوالي 1281م)[202]. وقد وجد القديس توما الأكويني أن عليه أن يدحض هذه الآراء في كتابه المسمى «في وحدة العقل ردا على الرشديين»[203] (De Unitate Intellectus Contra Averroistas) وكان على السلطات الدينية أن تتحرك، فوجهت ضربة قوية لهم من خلال قرار عام 1270م بإدانتهم، كما صدر قرار إدانة على نحو أقوى عام 1277م. وقد هدأت الأزمة بعض الوقت، وبدا لحين أنه قد قضي على الرشدية اللاتينية (Latin Averroism) التي يفضل فان شتينبرجن (M. Vansteenberghen) أن يطلق عليها اسم «الأرسطية المنحرفة»[204] (Heterodox Aristotelianism)، ولكنها تشبثت بالبقاء وظهرت من جديد بعد ذلك بقليل واستمرت حتى عصر النهضة[205]. والواقع أن وجود الرشدية في باريس في القرن الثامن الهجري (الرابع عشر الميلادي) أدى إلى مهاجمة ريمون لول (Raymond Lull) (ت 1316م) لها مرة تلو أخرى، وكتب عدة رسائل صغيرة في الرد عليها. ولم يلبث اسم ابن رشد أن أصبح سبة في أفواه البعض، ووصف بأنه «الملعون» (Accursed) وأنه «نابح مسعور» (A. furious barker) «وعربي فاسق» (An impious Arab). ومع ذلك فإن الرشدية الباريسية انتعشت مرة أخرى على يد جان دي جاندون (Jean de Jandun) الذي كان يشغل عام 1316م منصب أستاذ الأدب في كلية نافار (Navarre). وقد حاول أن يضع خلاصة للفلسفة المشَّائية اعتمد فيها على ابن رشد وألبرت الأكبر.

ومن باريس انتقلت الرشدية إلى بادوا (Padua) التي أصبحت على حد تعبير رينان بمنزلة «الحي اللاتيني للبندقية»[206]. وكان الذي نقل الرشدية إلى هناك منجِّم فلكي في القرن الرابع عشر الميلادي يدعى بيترو دابانو Pietro d'Abano (ت 1315م). وقد خلف لنا بترارك (Petrarch) الذي كان يبغض الرشدية في رسالته الساخرة «الجهل بالنفس وبأشياء كثيرة» (De

(Sui Ipsius et Multorum Ignorantia)، تفاصيل لاذعة عن النصر الصاخب الذي أحرزه هذا المذهب الرشدي في بادوا[207].

وفي القرن الخامس عشر كان بومبونازي Pomponazzi (ت 1525م) هو الذي انتصر، في حين حاول مؤلفون من أمثال نيفوس Niphus (ت 1546م)، وزيمارا zimara (ت 1532م) أن يوفقوا مرة أخرى بين آراء ابن رشد واللاهوت المسيحي.

وأدت الحاجة إلى معرفة أفضل لآراء الشارح الأكبر، إلى القيام بترجمات جديدة لأعماله عن العبرية والعربية في كل من بادوا وباريس. كما أن فن الطباعة الذي كان قد ظهر قبل ذلك بقليل أتاح لابن رشد آخر فرصة للنجاح في أوروبا المسيحية. وهكذا بينما كان ابن رشد قد أصبح مجهولا تقريبا في بلاد الإسلام، فإن كتبه طبعت في البندقية في عام 1481، 1482، 1484، 1489، 1497، 1500م. كما تمت أيضا طبعات كاملة لأعماله في سنتي 1553، 1557م. وهناك بالإضافة إلى الطبعات الكثيرة لأعمال ابن رشد في البندقية، طبعات أخرى تمت في القرن السادس عشر في نابولي. وبولونيا، وباريس، وليون، وستراسبورغ. ومع ذلك، فبعد عام 1580م أخذ عدد قراء ابن رشد يتضاءل. وقد طبعت أعماله مرة أخرى في جنيف عام 1608م، وبعد ذلك نامت مؤلفاته تحت غبار المكتبات. والواقع أن الرشدية استمرت طوال عصر النهضة، ومن الممكن أن نرى في ذلك تأكيدا صارخا لاستقلال العقل بنفسه بالنسبة إلى العقيدة الدينية، وهو أمر دفع البعض إلى أن يجعل من العقل سلاحا يوجهه ضد كل فكرة دينية. ولا شك في أنه لو قدر للشارح العربي في أن يشهد مصير مذهبه لنبذ بقوة وعنف أولئك الذين كانوا يستندون إليه في محاربة الدين.

وإلى جانب أعمال ابن سينا وابن رشد التي كان لها تأثير كبير في مجال الفلسفة في العصور الوسطى في الغرب، لابد أن نذكر كذلك رسالة «حي بن يقظان» التي ألفها أبو بكر بن طفيل (ت 581هـ/ 1185م). ففي هذا النوع من القصة الفلسفية التي عرفت في ترجمتهم اللاتينية باسم «الفيلسوف المعلم نفسه» (Philosophus autodidactus) أراد المؤلف أن يبين في صورة رمزية الاتفاق بين العقل والدين. وتدور القصة حول حي ابن يقظان الذي هو طفل ترك دون أب أو أم فوق جزيرة غير مسكونة في المحيط

الهندي، حيث أرضعته غزالة. وأصبح شيئا فشيئا يدرك الحياة ويكتشف بالتدريج ما حوله في العالم من أشياء كثيرة ومتنوعة، ويتعرف على قوانين الطبيعة إلى أن ينتهي إلى إثبات وجود الله تعالى خالق العالم ويتوصل من جديد إلى كل حقائق الدين.

لقي هذا العمل الذي يعتبر درة في الأدب العربي نجاحا كبيرا في الغرب غير الإسلامي. فترجمت تلك الرسالة إلى العبرية في القرن الثامن الهجري (الرابع عشر الميلادي)، وإلى اللاتينية في النصف الثاني من القرن التاسع الهجري، (الخامس عشر الميلادي) على يد بيكوديللا ميراندولا Pico della Mirandola (ت 1494م). وفي عام 1671 ظهرت ترجمة لاتينية أخرى لتلك الرسالة عن العربية بقلم إدوارد بوكوك الأصغر Edward Pocock the Younger (وأعيد طبعها عام 1700م). وبعد ذلك ظهرت ترجمتان إلى الإنجليزية عن اللاتينية، إحداهما قام بها ج. كيث G. Keith (1674) وهو رجل من جماعة الكويكريين (Quakers)[208]، وقد اعتبر «كيث» رسالة حي بن يقظان كتاب تثبيت للإيمان. ثم ظهرت ترجمات هولندية لهذه القصة لم يعرف من قام بها (وذلك بين عامي 1672 , 1701)، وترجمة ألمانية قام بها بريتيوس (J. G. Pritius عام 1726م)، وقد نقلت الترجمات الأخيرة عن اللاتينية. وأخرج سيمون أوكلي (Simon Ockley) ترجمة أخرى عن العربية (ظهرت في السنوات 1708 , 1731 , 1905)، ثم راجعها وأصلحها أ. س. فولتون A. S. Fulton عام 1929. وهناك أيضا ترجمة ألمانية أخرى قام بها إيكهورن J. G. Eichhorn (1783)، وتمت بعد ذلك ترجمة إنجليزية مختصرة بقلم بي برونلي P. Bronnle (1904). وترجمت هذه فيما بعد إلى الألمانية (1907). وترجمه بونس بويجيس Pons Boigues (1900) إلى الإسبانية، كما ظهرت ترجمة إسبانية أخرى لأنخل غنذالث بالنثيا A. Gonzalez Palencia (1934)، وترجمة فرنسية بقلم جوتيه L. Gauthier (1900 , 1936) الذي أخرج في الوقت نفسه نشرة نقدية للأصل العربي. وظهرت كذلك ترجمة روسية لقصة حي بن يقظان قام بها كوزمين J. Kuzmin (1920). وقد بين الباحثون أن دانيال ديفو (Daniel Dofoe) صاحب قصة روبنسون كروزو (Robinson Crusoe) قد استوحى قصته من كتاب «الفيلسوف المعلم نفسه»[209] (وهو ترجمة لاتينية لرسالة حي بن يقظان).

وأخيرا لابد أن نقول كلمات قليلة عن أثر التصوف الإسلامي في الغرب، ويدخل في هذه الناحية موضوعان:

الأول، يتناول المصادر الإسلامية للكوميديا الإلهية التي بينها العلامة الإسباني الكبير المتخصص في الإسلاميات ميجيل آسين بلاثيوس[210] Miguel Asin Palacios ثم أُلقِيَ عليها ضوءٌ محدد عندما قام شيروللي (Cerulli) بنشر كتاب المعراج[211] (Liber de la Scala)، والموضوع الثاني، هو فكرة الحب الرفيع الذي يمكن أن يربط بالحب الأفلاطوني (وعند العرب ما يسمى الحب العذري) الذي عرف في القرون الإسلامية الأولى. ويمكن ربطه كذلك برسالة صغيرة كتبها ابن سينا عن الحب وأسماها «رسالة في العشق»[212]، لكن هذه المسائل هي في الحقيقة مسائل تتعلق بتأثيرات الأدب المقارن.

ولنذكر هنا باختصار مؤلف آسين بلاثيوس عن الصلات بين التصوف الإسلامي والمسيحي. فقد ترجم بلاثيوس عددا كبيرا من النصوص للغزالي وابن عربي وشرحها[213]. كما وضع دراسة مطولة للصوفي الأندلسي ابن عباد الرندي[214] (ت 792هـ/ 1390م). وهو يرى في ابن عباد المثل الذي احتذاه يوحنا ذو الصليب[215] (St. John of the Cross). وقد انتهى آسين بلاثيوس إلى هذه النتيجة مستندا قبل كل شيء إلى مصطلحات صوفية عند ابن عباد وما يقابلها عند يوحنا ذي الصليب «مثل: قبض = Aprieto، بسط = (Anchura)». كما توصل إلى هذه النتيجة أيضا عن طريق دراسة مذهب الشاذلي في الزهد في الكرامات. وقد نشأ ميل بلاثيوس إلى الربط بين نصوص متشابهة عن وجهة نظره الأساسية التي عبر عنها بنفسه قائلا: «ينبغي ألا ننسى أن التصوف الإسلامي بصفة عامة، والطريقة الشاذلية منه بصفة خاصة، هو الوريث للمسيحية الشرقية والأفلاطونية المحدثة في الوقت نفسه». وقد طبق هذه الفكرة على القديس يوحنا ذي الصليب وقال: «إذا تأكد الافتراض القائل بانتقال الآثار المكتوبة، فإن الأمر يكون مسألة حالة عادية من حالات إعادة نص أدبي إلى أصحابه. إذ إن أي فكرة من الإنجيل أو من القديس بولص، غرست في الفكر الإسلامي في العصور الوسطى، تكون قد اكتسبت في محيطها الجديد تطورا كبيرا من ألوان الأفكار الجديدة، واتخذت صورا وتعبيرات متنوعة غير عادية، حتى

إذا انتقلت هذه الفكرة إلى الأرض الإسبانية لم يجد متصوفونا في القرن السادس عشر غضاضة في الاقتباس منها في مؤلفاتهم»[216].

ولنا ملاحظتان في ختام هذا الفصل، فالفلسفة الإسلامية من جهة تعين مرحلة مهمة في تطور الفكر الإنساني في جملته. كما أن جهد الفلاسفة المسلمين يبدو محاولة نبيلة لكي يتجاوز الإنسان حدود نفسه، ويحقق رغبته في الاتحاد بالله، وينظم الدولة من أجل إسعاد الإنسان. وهكذا فإن الروح التي كانت تحدوهم تستحق البقاء.

ومن جهة أخرى فإن المؤلفات الكبرى لمتصوفي الإسلام العظام ستظل تستحوذ على إعجاب كل أولئك الذين تستجيب قلوبهم للجمال ويتعطشون إلى المطلق. فهم يستطيعون أن يجدوا فيها عندما تتاح لهم الفرصة غذاء لتشوقهم الروحي.

أفليس هذا أفضل دليل على خلود أعمالهم؟

جورج شحاته قنواتي

Georges C. Anawati

ببليوغرافيا

Philosophy

R. Arnaldez, article 'Falsafa', in Encyclopaedia of Islam, 2nd edn.; S. van den Bergh, Die Epitome der Metaphysik des Averroes (Leiden, 1924) (= translation with introduction and notes); idem, Averroes' Tahafut al-tahafut, translated from the Arabic with Introduction and notes, 2 vols. (London, 1954); T. J. de Boer, Geschichte der Philosophie im Islam (Stuttgart, 1901), translated by E. R. Jones, The History of Philosophy in Islam (London, 1903, reprinted 1933); H. Corbin, Histoire de la philosophie islamique, i (Paris, 1964) (until the death of Averroes (with bibliography), an un-usual approach, on which see G. C. Anawati, in Mélanges Chenu (Paris, 1967), pp. 51-71); M. Cruz Hernàndez, Historia de la filosofia espanola, Filosofia hispanomusulmana, 2 vols. (Madrid, 1957) (covers the whole of Muslim philosophy; extensive bibliographies); idem; La filosofia arabe (Madrid, 1963) (with bibliographies); L. Gardet, La pensée religieuse d'Avicenne (Paris, 1951); L. Gauthier, Ibn Rochd (Averroès) (Paris, 1958); A. - M. Goichon, La Philosophie d'Avicenne et son influence en Europe médiévale (Paris , 1944, 2nd edn., 1951); idem, Ibn Sina. Livres des directives et remarques, traduction avec introduction et notes (Beirut-Paris, 1951); G. F. Hourani, Averroes. On the Harmony of Religion and Philosophy, A translation (London, 1961); J. P. de Menasce, Arabische Philosophie (Berne, 1948) (a critical bibliography); S. Munk, Mélanges de philosophie juive et arabe (Paris, 1859), reprinted 1927) (still excellent); F. Rahman, Avicenna's psychology, An English translation of Kitab al-Najat, Book II, Chapter VI (London, 1952).

Theology

M. Allard, le Problème des attributs divins dans la doctrine d'Al-Ash'ari et de ses premiers grands disciples (Beirut, 1965); J. van Ess, Die Erkenntnislehre 'Adudaddin al-Ici (Wiesbaden, 1966); R. M. Franck, 'The Structure of Created

Causality According to al-As'ari', Studia Islamica, xxv (1966), 13-76; L. Gardet, Dieu et la destinée de l'homme (Paris, 1967); idem and M.-M. Anawati, Introduction a la théologie musulmane, Essai de théologie comprée (Paris, 1948); M. Horten, Die philosophischen Systeme der speculativen Theologen in Islam (Bonn, 1912); H. Laoust, Les Schismes dans l'Islam. Introduction a une étude de la religion musulmane (Paris, 1965); D. B. Macdonald, Development of Muslim Theology, Jurisprudence and Constitutional Theory (New York, 1903) (the sections other than on theology to be used with caution); M. S. Seale, Muslim Theology. A Study of Origins with References to the Church Fathers (London, 1964); H. Stieglecker, Die Glaubenslehren des Islam (Paderborn, 1962) (a detailed descriptive account); J. W. Sweetman, Islam and Christian Theology: I. 1. Preparatory Historical Survey of the Early Period (London, 1945); I. 2. The Theological Position at the Close of the Period of Christian Ascendancy in the Near East (1947); II. 1. Historical Survey of the Second Period (1955); II. 2. Medieval Scholastic Developments (1967); A. S. Tritton, Muslim Theology (London, 1947); W. M. Watt, Islamic Philosophy and Theology (Edinburgh, 1963, Islamic Survey Series, I); A. J. Wensinck, The Muslim Creed (Cambridge, 1932).

Mysticism

For a detailed bibliography, see G. C. Anawati, in Angelicum, xliii (1966), 153-66.

A. H. Abdel-Kader, The life, Personality, and Writings of al-Junayd (London, 1962); A.-E. Afifi, The Mystical Philosophy of Muh'yi l-Din Ibn al'Arabi (Cambridge, 1938); G. C. Anawati and L. Gardet, Mystique musulmane (Paris, 1961); Italian translation, Mistica islamica (Turin, 1960); T. Andrae, Die Person Muhammad's in Lehre und Glauben seiner Gemeinde (Uppsala, 1917); idem, islamische Mystiker (Stuttgart, 1960); A. J. Arberry, Sufism (London, 1950); R. Arnaldez in R. Arnaldez et alii, La Mystique et les mystiques (Paris, 1964), at pp. 571-648; M. Asin Palacios, 'Sadiles y alumbrados', Al-Andalus, xiii-

xvii (1945-9); J. K. Birge, The Bektashi Order of Dervishes (London, 1937); G.-H. Bousquet, Vivification des sciences de la foi. Analyse et index (Paris, 1955), a list of the chapters which have been translated into Western languages is found in Die Welt des Islams, N. S., x (1965), 100 f.; add.:

The Book of Almsgiving, translated by Nabih Faris (Beirut, 1968); H. Corbin, L'Imagination créatrice dans le soufisme d'Ibn 'Arabi (paris, 1958); idem, Suhrawardi d'Alep (m. 1191), fondateur de la doctrine illuminative (Paris, 1938) (with bibliography); E. Dermenghem, Les plus beaux textes arabes (Paris, 1951), Chapter IV, pp. 231-97, is concerned with the mystics; J. van Ess, Die Gedankenwelt des Harit al-Muhasibi (Bonn, 1961); R. Hartman, Al-Kuschairis Darstellung des Sufismus (Berlin, 1914) (study and part translation); F. Jabre, La Délivrance de l'erreur (al-Munqidh min al-dalal), translation (Beirut, 1959); L. Massignon, La Passion d'al-Hosayn ibn Mansour al-Hallàj, martyr mystique de l'Islam, 2 vols. (Paris, 1922) (the work, entirely rewritten and augmentaed, is to be published posthumously in three volumes); idem, Akhbàr al-Hallaj, recueil d'oraison et d'exhortations, ed. and translation (Ist edn., Paris, 1914; 3rd edn., Paris, 1957); idem, Essai sur les origines du lexique technique de la mystique musulmane (Paris, 1954); M. Molé, Les Mystiques musulmans (Paris, 1965); M. M. Moreno, Antologia della mistica arabopersiana (Baris, 1951); R. A. Nicholson, Ibn 'Arabi, Tarjuman al-ashwaq, ed. and translation (London, 1911); idem, The Idea of Personality in Sufism (Cambridge, 1923); idem, Mathnawi-i Ma'nawi of Jalalu'ddin Rumi, ed. and translation, i-vi (London, 1925 -37) (and reprints); idem, The Mystics of Islam (London, 1914); idem, Studies in Islamic Mysticism (Cambridge 1921) (contains some translations); P. Nwyia, Ibn 'Abbad de Ronda (1332-1390) (Beirut, 1956); C. Rice, The Persian Sufis (London, 1964); H. Ritter, Das Meer der Seele (Leiden, 1955) (analysis of the writings of Farid al-Din 'Attar, d. 1190, with bibliography); H. H. Schaeder, 'Die islamische Lehre vom Vollkommenen Menschen' Zeitschrift der deutschen Morgenlandischen Gesellschaft, lxxix (1925), 197-288; M. Smith,

Ràbi ‘a the Mystic and her fellow saints in Islam (Cambridge, 1928); W. M. Watt, Muslim Intellectual: a study of Al-Ghazali (Edinburgh, 1962).

٩ القانــون والـدولـة(*)

أ - الشريعة الإسلامية[1]

من أهم ما أورثه الإسلام للعالم المتحضر قانونه الديني الذي يسمى «بالشريعة». والشريعة الإسلامية تختلف اختلافا واضحا عن جميع أشكال القانون إلى حد أن دراستها أمر لا غنى عنه لكي نقدر المدى الكامل للأمور القانونية تقديرا كافيا. ولذلك فإنني لن أحاول في حدود هذا القسم أن أتتبع تاريخ هذا القانون أو أن أتكلم عن نظمه البارزة، وإنما سأركز على بيان تلك المعالم التي تجعله شيئا فريدا في بابه.

إن الشريعة الإسلامية هي جملة الأوامر الإلهية التي تنظم حياة كل مسلم من جميع وجوهها، وهي تشتمل على أحكام خاصة بالعبادات والشعائر الدينية، كما تشتمل على قواعد سياسية وقانونية (بالمعنى المحدود)، وعلى تفاصيل آداب الطهارة وصور التحية وآداب الأكل[2] وعيادة المرضى.

والشريعة الإسلامية هي أبرز مظهر يميز أسلوب الحياة الإسلامية، وهي لب الإسلام ولبابه، ولم يتهيأ قط لعلم الكلام (Theology) أن يصل إلى

(*) تفضل بمراجعة هذا القسم الأستاذ الدكتور محمد عبد الهادي أبو ريده.

درجة من الأهمية تضاهي أهمية علم الشريعة. والتصوف وحده هو الذي تمكن من الوصول إلى درجة من القوة مكنته من منافسة سلطان الشريعة على عقول المسلمين، وكثيرا ما انتصر عليها(3). لكن حتى في يومنا هذا نجد أن الشريعة بما تتضمنه من موضوعات قانونية Legal Subject - matter (بالمعنى المحدود) لا تزال تكوِّن عنصرا مهما، إن لم يكن أهم عنصر في الصراع القائم في عالم الإسلام اليوم بين الاتجاه التقليدي - الذي يستمسك بالتراث الماضي (Traditionalism) واتجاه التجديد (Modernism) الناتج عن تأثير الآراء الغربية.

وتعتبر الشريعة الإسلامية كذلك مثالا له مغزاه على نحو خاص لما يمكن أن يسمى قانونا دينيا. بل إن التشريعين المقدسين الآخرين اللذين يعتبران نماذج من القانون الديني، واللذين هما أقرب ما يكونان إلى الشريعة الإسلامية من الناحيتين التاريخية والجغرافية - وهما الشريعة اليهودية (Jewish Law) والقانون الكنسي (Canon Law) - يختلفان عن الشريعة الإسلامية اختلافا ملموسا. ذلك لأن الشريعة الإسلامية أكثر تنوعا في صورتها مما في التشريعين المذكورين، لأنها جاءت نتيجة نظر وتدقيق من الناحية الدينية في موضوعات للقانون كانت بعيدة عن أن تتخذ صورة واحدة. فهي تشتمل على عناصر من شرائع العرب - في الجاهلية - وعناصر عديدة مأخوذة من شعوب البلاد التي فتحها المسلمون. وكل ذلك تم توحيده بإخضاعه لنفس معايير النظر والتدقيق التي اختلف تأثيرها اختلافا كبيرا. وهذا الازدواج الذي نجده في داخل الموضوعات القانونية والمعايير الدينية، انضاف إلى التنوع الظاهري في القواعد القانونية والأخلاقية وأحكام العبادات، وهو تنوع يعتبر من مميزات الشريعة المنزلة. وكان تماسك الجماعة اليهودية والضغط الخارجي الذي زاد في قوة هذا التماسك عاملا في تدعيم شريعة اليهود. أما القانون الكنسي والشريعة الإسلامية فهما، على خلاف ذلك، متأثران تأثيرا كبيرا بثنائية الدين والدولة، حيث إن الدولة الإسلامية - خلافا لما في اليهودية - لم تكن قوة غريبة، بل كانت التعبير السياسي للدين نفسه. غير أن النزاع بين الدين والدولة اتخذ أشكالا مختلفة: ففي المسيحية كان هناك صراع من أجل السلطة السياسية من جانب هيئة كنسية منظمة تنظيما متدرجا ومتماسكا ينتهي إلى رياسة

عليا، وكان القانون الكنسي أحد أسلحتها السياسية. أما في الإسلام فلم يكن هناك قط ما يشبه «كنيسة»[4]، فالشريعة الإسلامية لم تستند مطلقا إلى تأييد قوة منظمة، وعلى ذلك فلم ينشأ قط في الإسلام اختبار حقيقي للقوى بين الدين والدولة. وكل ما هنالك، أنه كان يوجد عدم توافق بين ما جاء في الشريعة وبين الممارسة الفعلية التي كان من عناصرها التنظيمات التي تصنعها الدولة، فكانت هناك فجوة صغيرة أو كبيرة بين الجانبين بحسب ظروف الزمان والمكان. وكانت تلك الفجوة تضيق من حين إلى حين حتى توشك أن تزول، ولكنها كانت تعود دائما إلى الظهور.

وقد حدث في تاريخ الشريعة الإسلامية تغييران في الاتجاه كان لهما شأن: الأول هو ظهور نظرية قانونية منذ وقت مبكر، لم تقتصر على تجاهل كل عنصر غير إسلامي بأدق معنى ممكن، بل تنكر أي عنصر كهذا وتقصر مصادرها الحقيقية على القرآن واتباع سنة الرسول.

أما الاتجاه الثاني الذي لم يبدأ إلا خلال القرن الحالي، فهو التشريع الحديث الذي قامت به الحكومات الإسلامية المعاصرة، والذي لم يقتصر على تضييق مجال تطبيق الشريعة عمليا وحسب، بل هو أيضا يتدخل في الشكل المأثور للشريعة نفسها. ثم إن هذا التدخل لا يتخذ صورة صراع على السلطة بين تنظيمات متنافسة. كما أنه لا يقدم نفسه في صورة حركة ترمي إلى إحلال القانون الوضعي الحديث محل الشريعة الإسلامية، بل يريد تجديد الصورة التقليدية للشريعة الإسلامية. وظل المبدأ القائل بأن الإسلام من حيث هو دين ينبغي أن ينظم الناحية القانونية - في حياة المسلمين - قائما لا يتحداه أحد.

ظهر التشريع الإسلامي إلى الوجود، ونما في ضوء خلفية سياسية وإدارية متنوعة الصور. فقد كان عصر النبي عصرا فريدا في بابه من هذا الوجه، وتلاه عصر حافل بالحركة والتفاعل[5]، هو عصر الخلفاء الراشدين في المدينة (11 - 41هـ / 632 - 661م)، ثم جاء حكم بني أمية الذين كانوا أول أسرة حاكمة في الإسلام (41 - 132هـ/ 661 - 750م)، فكان يمثل من وجوه كثيرة ذروة ما انتهت إليه النزعات الملازمة لطبيعة تكوين الجماعة الإسلامية في عهد الرسول. وتم أيام حكم بني أمية إنشاء الإطار العام لمجتمع عربي إسلامي جديد. وتكون في هذا المجتمع تنظيم جديد لأمور القضاء، وظهر

تفكير تشريعي فقهي إسلامي، ومن خلال ذلك ظهر القانون الإسلامي نفسه[6]. ثم سقطت دولة الأمويين على أيدي بني العباس. وحاول العباسيون الأوائل أن يجعلوا التشريع الإسلامي الذي كان لا يزال في دور التكوين القانون الوحيد للدولة[7]. وقد نجح العباسيون من حيث إن القضاة أصبحوا منذ ذلك الحين ملزمين في أحكامهم بقانون الشريعة الإسلامية، لكنهم لم ينجحوا في تحقيق تطابق دائم بين النظرية والممارسة الفعلية، وبين السلطة السياسية والشريعة. ونتيجة لذلك أبعد التشريع شيئا فشيئا عن التطبيق العملي، لكنه آخر الأمر صار له على عقول المسلمين سلطان أكبر مما فقده من سيطرة على أجسادهم.

ثم جاء بعد ذلك تفكك الدولة الإسلامية تدريجيا، وهو تفكك كان قد قطع شوطا حوالي أواخر القرن الثالث الهجري/ التاسع الميلادي. وهنا نجد أن التشريع الإسلامي أفاد من ابتعاده عن السلطة السياسية، فحافظ على ثباته واستقراره، بل إنه كان العامل الرئيسي في وحدة عالم إسلامي منقسم. وعلى حين كان التشريع الإسلامي ينمو ويتكيف حتى العصر العباسي الأول، فإن هذا التشريع أخذ منذ ذلك الوقت يجمد على نحو متزايد ويستقر في قوالب نهائية. وهذا الجمود في الجوهر ساعد التشريع الإسلامي على الاحتفاظ باستقراره طوال القرون التي شهدت انحلال الأنظمة السياسية في عالم الإسلام. وليس معنى ذلك أنه جمد جمودا تاما، ولكن التغييرات التي وقعت كانت تهتم بدقائق النظرية التشريعية الفقهية والآراء المترتبة عليها أكثر مما تهتم بالتشريع الوضعي (Positive Law). وإذا نظرنا إلى قانون الشريعة الإسلامية في حملته، وجدنا أنه يصور الأحوال الاجتماعية والاقتصادية في العصر العباسي الأول، لكنه أخذ يفقد صلته شيئا فشيئا بالتطورات التي حدثت بعد ذلك في حياة الدولة والمجتمع.

وشهد العصر الحديث بالمفهوم الغربي لهذا المصطلح، قيام دولتين إسلاميتين كبريين على أنقاض النظام السابق، هما الدولة العثمانية في الشرق الأدنى، ودولة المغول في الهند. وفي هاتين الدولتين أيام حماسهما وازدهارهما (في القرن العاشر والحادي عشر للهجرة / السادس عشر والسابع عشر للميلاد)، حظي التشريع الإسلامي بأعلى درجة من الفاعلية

الحقيقية أتيح له أن يبلغها في جماعة إسلامية ذات مستوى حضاري مادي رفيع بعد العصر العباسي الأول. وقد أدى التعايش والامتزاج اللذان حدثا على أثر بدء السيطرة السياسية للغرب، بين الشريعة الإسلامية والقانون الغربي في الهند إبان الحكم البريطاني، وفي الجزائر (وهو التعايش الذي بدأ في القرن الثامن عشر والتاسع عشر على التوالي) أدى ذلك التعايش والامتزاج إلى ظهور نظامين تشريعيين مستقل كل منهما بذاته: الأول: هو القانون الإنجليزي في الهند (Anglo - Muhammadan Law) (انظر حول هذا الموضوع ما سبق ذكره في القسم (جـ) من الفصل الثالث من هذا الكتاب). والثاني: هو القانون الإسلامي الجزائري (Droit Musulman Algerien)، وأخيرا فإن تقبل الأفكار السياسية الغربية في الشرق الأدنى، أدى في القرن الحالي إلى قيام حركة تشريعية تنزع إلى التجديد لم يسبق لها مثيل.

هذا كله ينطبق في الجوهر ليس فقط على الفقه السني الذي عليه غالبية المسلمين، بل ينطبق أيضا على فقه الشيعة والخوارج. وفيما يتعلق بالشيعة بصفة خاصة، فربما يظن أن نظريتهم السياسية كان لابد لها من أن تؤدي إلى وضع نظرية مختلفة في الجوهر عن غيرها، ولكن ذلك لم يحدث. لأن فقههم الوضعي، شأنه شأن فقه الخوارج، نما وهو على اتصال وثيق بفقه السنة، كما أن الجماعات التي أخذت بهذه المذاهب ظلت على اتصال وثيق أيضا بعضهم مع بعض اجتماعيا وثقافيا في معظم العصور. ولم يتعرض التشريع الفقهي الإسلامي (لدى أصحاب هذه المذاهب) إلا في تعديلات ظاهرة بعض الشيء كانت تقتضيها مذاهبهم الدينية الخاصة، وأحكام المواريث وحدها في فقه الشيعة هي التي تقدم تنظيما قائما بذاته للمبادئ العامة التي يتضمنها القرآن[8]. ولم يكن شاهات الصفويين في فارس، الذين نافست دولتهم حينا من الزمن دولة سلاطين آل عثمان براغبين أو قادرين على فرض الفقه الشيعي، بنفس الدرجة التي استطاع بها جيرانهم في الغرب (السلاطين العثمانيون) أو سلاطين المغول فرض الفقه السني في بلادهم.

والخاصية الرئيسية التي تجعل التشريع الإسلامي على ما هو عليه وتضمن وحدته مع كل ما فيه من تنوع، هي نظرته لجميع أفعال البشر وعلاقاتهم بعضهم ببعض بما في ذلك ما نعتبره منها قانونيا (Legal) على

أساس المفهومات التالية: الواجب، والمندوب، والمتروك، والمكروه، والمحظور. وأدمج القانون بمعناه الدقيق في هذا النظام من الواجبات الدينية إدماجا تاما. هذه المفهومات الرئيسية تتغلغل في المادة القانونية نفسها، ولذلك فقد يبدو وكأنه من الخطأ التحدث بأي حال من الأحوال عن قانون إسلامي، وكأن مفهوم القانون[9] لم يوجد قط في الإسلام. والواقع أن لفظ القانون يجب أن يستخدم هنا مع مراعاة أن القانون الإسلامي هو جزء من نظام يشمل الواجبات الدينية وتمتزج به كذلك عناصر غير قانونية. لكن على الرغم من أن المادة القانونية قد أدخلت في ذلك النظام، فإنها لم تتمثل تمثلا كاملا، كما أن العلاقات القانونية بين الناس لم تحدد تحديدا تاما، وتوضع في صورة واجبات دينية وأخلاقية. وقد احتفظ ميدان القانون بطابع فني خاص به أيضا، وأمكن للاستدلالات القانونية أن تسير في طريقها الخاص. ولما كانت مصطلحات المباح والمحظور والجائز وغير الجائز تمتد إلى حد كبير في مجال واحد، فقد أصبح من الممكن بالنسبة للمصطلحين الأخيرين وما يرتبط بهما من مفهوم الأثر القانوني أن يدخلا في إطار هذا النظام. ونتيجة لذلك فهناك تمييز واضح بين المجال الديني الخالص والمجال القانوني بمعناه الخاص الحقيقي، ويحق لنا استعمال لفظ قانون إسلامي على المادة القانونية التي كانت بحكم اندماجها في مجموعة الواجبات الدينية في الإسلام، قد عدلت على كل حال من الناحية المادية أو الشكلية تعديلا كبيرا. وأصبحت هذه الموضوعات القانونية هي القانون الإسلامي ليس فقط بحكم الاعتبارات الدينية والخلقية التي أضيفت عليها، بل أيضا بما جرى عليها من عمل دقيق في الترتيب والتنظيم، بحيث غدت جزءا من الواجبات الدينية على المسلمين. وهكذا يبقى هناك شيء من التعارض بين المادة القانونية وبين مبادئ تنظيمها من الناحية الشكلية.

وبالرغم من أن التشريع الإسلامي قانون ديني فإنه من حيث الجوهر لا يعارض العقل بأي وجه من الوجوه. فهو لم ينشأ من عملية وحي متواصل فوق العقل (كما كان ذلك ممكنا بالنسبة للفقه الشيعي إلا أن ذلك لم يحدث)[10]، وإنما نشأ التشريع الإسلامي من منهج عقلاني في فهم النصوص وتفسيرها، ومن هنا اكتسب مظهرا عقليا مدرسيا (Scholastic)[11]. ولكن على حين أن القانون الإسلامي يبدو كنظام عقلاني على أساس اعتبارات

خاصة بالمضمون، فإن صبغته القانونية الشكلية لم تتطور إلا قليلا. وهدفه هو وضع معايير ملموسة ومادية، وليس غرضه أن يفرض قواعد تطبق على القضايا المتعارضة[12]. وهذا يؤدي إلى أن الاعتبارات المتعلقة بخلوص النية والإنصاف والعدل والصدق وما إليها لا تلعب إلا دورا ثانويا في هذا النظام[13]، وترتب على ذلك أيضا أن قواعد التشريع الإسلامي إنما تصدق بفضل وجودها فقط لا من أجل عقلانيتها، وهي تدعو إلى مراعاة النص الحرفي للأحكام دون روحها[14].

والتشريع الإسلامي ذو منهج منظم وهو يؤلف مذهبا متماسكا، ونظمه المتعددة مترابطة بعضها مع بعض. فالجانب الأكبر من أحكام العقود والالتزامات مثلا موضوع على مثال عقود البيوع، ثم إن أحكام الشريعة كلها مشبعة بالاعتبارات الدينية والأخلاقية كما رأينا، وذلك مثل تحريم الربا (أو الثراء غير المشروع بوجه عام)، وتحريم إصدار الأحكام على أساس الشبهة، والحرص على تساوي الطرفين المتعاقدين، ومراعاة الوسط في الأمور. وكون العديد من العقود التي هي موضع نظر التشريع الإسلامي تتشابه في تكوينها إلى حد بعيد، إنما يرجع بدرجة كبيرة إلى أن تلك العقود يسودها الاهتمام ذاته بمراعاة نفس المبادئ الأخلاقية والدينية.

وهناك منهجان يمكن أن تنظم بهما المادة القانونية لتكون نظاما منسقا: هما المنهج التحليلي (Analytical Method)، ومنهج القياس على النظير والمثل[15] (Analogy). فمنهج التحليل الذي نجد مثاله الكلاسيكي في القانون الروماني، يؤدي إلى وضع معايير قانونية منظمة على نحو منطقي ومرتبة على أساس تصاعدي. أما منهج القياس على النظير والمثل فيؤدي إلى وضع مسائل المادة القانونية بعضها إلى جانب بعض والربط بينها (Parataxis and Association). والتشريع الإسلامي يمثل النموذج الثاني من هذا التنظيم بصفاء كبير، وهذا يتماشى مع طريقة التفكير، كما تعبر عنها اللغة العربية[16]. وترتبط بهذه الطريقة من التفكير طريقة القروض والتفريعات في الأمور الدقيقة (Casuistical Method) التي تعتبر بحق من أهم الملامح اللافتة للنظر في التشريع الإسلامي المأثور. وهذه الخصائص كلها هي مظاهر لأسلوب متميز خاص من التفكير يغلب على التشريع الإسلامي كله، وهو الذي تحكم في تنظيم المادة القانونية في شتى مظاهرها.

وهناك معيار مهم يقاس به الجانب السسيولوجي للقانون (أي المتعلق بعلم الاجتماع) هو درجة التمييز وبيان الفوارق في عناصر المادة القانونية. ولكن لا وجود لمثل هذا التمييز بين التشريع الإسلامي، بل إننا لا نجد فيه الترتيب المنظم لمسائل المادة القانونية. فالسلطات العامة ترد عادة إلى الحقوق والواجبات الخاصة، كالحق في إعطاء جواز مرور صحيح، وواجب أداء الزكاة، وحقوق وواجبات الأشخاص الذين يختارون شخصا ليكون إماما أوخليفة، وكذلك حقوق هذا الأخير وواجباته. ومما يزيد في دلالة ذلك أن اللغة العربية لها مصطلح واحد مجرد للدلالة على السلطة والسيادة والقوة الحاكمة وهو لفظ «السلطان»، وهي كلمة لم تدخل في الاستعمال كلقب لصاحب السلطة إلا ابتداء من القرن الرابع الهجري، العاشر الميلادي[17]، لكن التشريع الإسلامي لم يطور المفهوم القانوني المقابل لهذا اللقب. ولهذا السبب نفسه فإن النظم الأساسية للدولة الإسلامية لم توضع على أنها تؤدي وظائف لجمهور المؤمنين من حيث هم كذلك، وإنما اعتبرت فروض كفاية إذا قام بها عدد كاف من الأشخاص، فإن ذلك يعفي الباقين من القيام بها، فالواقع أنه لا يوجد مفهوم لما يسمى نظاما أو مؤسسة (Institution). وفكرة الشخصية القانونية (Juristic person) كانت على وشك الظهور، غير أنها لم تتحقق في التشريع الإسلامي، ولم يحدث ذلك عند النقطة التي كنا ننتظرها فيها بالنسبة لنظام الوقف[18]، ولكنه حدث بالنسبة للملكية المنفصلة للعبد الذي لا يباع كفرد فقط بل يباع مع مهنته باعتبارها مصدرا منتجا باستمرار.

وفي مجال ما يسمى بالمصطلح الحديث «قانون العقوبات» (Penal Law)، يميز التشريع الإسلامي بين حقوق الله وحقوق العباد. فحقوق الله وحدها لها صفة قانون العقوبات بالمعنى الحقيقي، أي قانون يفرض عقوبات جزائية على المذنب. وهنا في صميم قانون العقوبات نجد أن فكرة حق إقامة الدعوى نيابة عن الله هي السائدة؛ كما لو كان الأمر دعوى من متظلم إنساني. وقانون العقوبات الحقيقي هذا مستمد كله من القرآن والأحاديث النبوية، وما روي من أقوال الصحابة وأفعالهم. أما القسم الثاني الكبير مما ينبغي أن نسميه قانون العقوبات فينتمي إلى باب «رد المظالم» (Redress of torts) وهو باب يجمع بين القانون المدني وقانون العقوبات وقد احتفظ به

التشريع الإسلامي من القانون الذي كان سائدا أيام الجاهلية، حيث كان ظاهرة قديمة جدا، ولكنه لم يكن الظاهرة الفريدة في بابها، فكل الأمور التي تبحث هنا سواء كانت الأخذ بالثأر أو دفع الدية أو التعويض عن الضرر، تعتبر موضوع دعوى خاصة تنتمي إلى حقوق الناس. وفي هذا المجال لا نجد من الناحية العملية وجودا لفكرة الجرم الجنائي، وإذا وجدت فإنها أدخلت على أساس اعتبارات المسؤولية الدينية[19]. وعلى ذلك فلا توجد عقوبة ثابتة محددة لأي انتهاك لحقوق الإنسان بالنسبة لحرمة شخصه وممتلكاته، وإنما هناك فقط تعويض كامل عن الضرر الذي وقع، وهذا يؤدي إلى تقديم مبدأ المعاملة بالمثل[20] بالنسبة للقتل والجروح من جهة، وعدم وجود الغرامات من جهة أخرى. وهناك نظريات منعزلة نجدها في بعض مدارس الفقه الإسلامي تدل على أن فكرة أو مفهوم قانون العقوبات بالمعنى الحقيقي لهذه العبارة، كان على وشك أن يبرز على الأقل في عقول بعض فقهاء المسلمين، ولكنه أيضا لم ينجح، شأنه في ذلك شأن فكرة الشخصية القانونية.

ولدينا عقوبة «التعزير» التقديرية التي تمتد فتشمل دائرتين: دائرة حقوق الله على الناس، ودائرة حقوق البشر بعضهم على بعض. فالقاضي قد يعاقب بحسب تقديره أي فعل يستوجب العقوبة في رأيه، سواء كان داخلا في الأعمال المخالفة للدين (أو الأخلاق أو الآداب الحميدة)، أو كان من طائفة الأفعال التي ترتكب في حق الغير. ومن هنا فإن التعزير يدخل في قانون العقوبات بمعناه الحقيقي، ولكن حتى هنا فإن التشريع الإسلامي لم يدخل في اعتباره فرض الغرامات (أما المصادرة التي كثر اللجوء إليها وبخاصة في العصور الأولى لدولة بني العباس، فكانت عملا سياسيا تجاهلته الشريعة). ويلاحظ أن عقوبة التعزير لا ترجع إلى قانون العرف العربي القديم الذي أقره الإسلام، كما أنها لا تنتمي إلى التشريع الإسلامي الذي جاء في القرآن الكريم والأحاديث النبوية. وكان القضاة المسلمون الأوائل في العصر الأموي (حوالي أواخر القرن الأول الهجري/ نهاية القرن السابع الميلادي)، هم الذين وجدوا أنه لابد لهم من أن يعاقبوا، بحسب تقديرهم، جميع أنواع الأفعال التي تهدد حياة الأمن والنظام في المجتمع الإسلامي الجديد الذي كان في طريقه إلى التكوين. غير أن مطالب

المجتمع الإسلامي لم تقف عند هذا الحد، إذ لم يكن بد من توسيع قانون العقوبات وإيجاد من يوكل إليه التطبيق، مثل وظيفة المحتسب، الذي كانت مهمته مراعاة الأخلاق الإسلامية وآداب السلوك، ومثل النظر في المظالم، وهو اختصاص قضائي يوازي اختصاص القاضي. على أنه عندما تحددت اختصاصات هذين النظامين بدقة، وكان على علماء الشريعة أن يدخلوها في الاعتبار، كانت المبادئ العامة للشريعة قد تحددت على نحو ثابت. وهذا هو السبب في أن النظرية الشرعية الدقيقة لم تستطع أن تقبل هذين النظامين إلا بوصفهما أمرا واقعا[21]. أما التطورات التي جاءت بعد ذلك مثل مجموعات القوانين العثمانية التي يعرف الواحد منها باسم «قانون نامه» والتي عالج بعضها قانون العقوبات بالتفصيل، فقد تجاهلتها النظرية الفقهية بالضرورة تجاهلا تاما. وظلت الصبغة الاجتماعية لهذا الجانب من واقع قانون العقوبات في الإسلام ثابتة، بالرغم من أن مكانتها في النظرية الرسمية للتشريع الإسلامي لم تكن واحدة.

أما بالنسبة للطابع الشكلي للقانون الوضعي (Positive Law)، فإننا يمكن أن نتبين حالتين متطرفتين له. الأولى هي القانون الموضوعي (Objective law) الذي يضمن الحقوق الذاتية للأفراد، مثل هذا القانون هو في نهاية المطاف مجموعة الامتيازات الشخصية للأفراد[22]. والحالة الثانية المضادة لذلك هي القانون الذي يقتصر على الأمور الإدارية، وهو مجموعة من الأوامر الجزئية. وينتمي التشريع الإسلامي إلى النوع الأول، وهذا يتفق مع ما بينه لنا البحث في تكوين «القانون العام» (Public Law) في الإسلام. ويتبين لنا من هذا كله خاصية مميزة هي الصبغة الخاصة والفردية في التشريع الإسلامي (أي التي تهتم بمصالح الأفراد). ومهما كان من عظم المكان الذي نجده في القرآن لبرنامج الإصلاح الاجتماعي وتحسين وضع الضعفاء اجتماعيا واقتصاديا، فإن الشريعة الإسلامية من حيث تكوينها كشريعة إنما هي فردية تماما[23].

ويتجلى في الشريعة الإسلامية نموذج بليغ لما يمكن أن يسمى «قانون الفقهاء» (Jurist's Law). فقد أنشأ هذا القانون وطوره فقهاء متخصصون أتقياء بجهود خاصة. والفقه الإسلامي لم ينشأ عن قانون كان قائما قبله، وإنما هو نفسه الذي أوجد القانون. كما أن التشريع الإسلامي لم يتم بدافع

من ضرورات الواقع العملي، ولا بدافع من الطريقة الفقهية القانونية القضائية، ولكنه نشأ بتأثير أفكار دينية وأخلاقية[24]. ففي ذات الوقت الذي ظهر فيه التشريع الإسلامي إلى حيز الوجود، كانت قد ظهرت مشكلته الدائمة، وهي التعارض بين النظرية والتطبيق. ولما كان التشريع الإسلامي «قانون فقهاء»، فإن العلم القانوني يستند إلى مدونات غزيرة، على حين أن الوقائع في الحياة القانونية أقل حظا بكثير من الإحاطة بها، ولابد من جهود كبيرة للوقوف عليها والتماسها من الظروف والمناسبات[25].

إن التشريع الإسلامي يقدم مثالا لظاهرة فريدة يقوم فيها العلم القانوني، لا الدولة، بدور المشرع، وتكون فيها لمؤلفات العلماء قوة القانون. وكان هذا يعتمد على توافر شرطين: هما أن العلم القانوني كان هو الضامن لاستقرار ذاته واستمراره، وأن سلطة الدولة حلت محلها سلطة أخرى (هي سلطة الفقه والفقهاء)، وكانت هذه السلطة من العلو بحيث فرضت نفسها على الحاكم والمحكوم. وقد تحقق الشرط الأول بفضل مبدأ الإجماع الذي له السلطة العليا بين أصول الفقه الإسلامي. وحقق الشرط الثاني القول بأن أساس الشريعة الإسلامية هو حكم الله.

أما تأثيرات التشريع الإسلامي على القوانين الأخرى، فإنها لا يمكن أن تباري من حيث الأهمية مجرد وجود هذا التشريع[26]. وأعظم هذه التأثيرات استلفاتا للنظر لم يأت من التشريع الإسلامي بالمعنى الدقيق، بل جاء من القانون التجاري المتعارف عليه، ونما في ظل التشريع الإسلامي. فالعديد من أنظمة هذا القانون التجاري انتقل في العصور الوسطى إلى أوروبا عبر البحر الأبيض المتوسط. وقد اندمجت هذه الأنظمة في القانون التجاري. والقانون المتعارف عليه في التجارة الدولية. والشاهد على ذلك مصطلحات هي: لفظ (Mohatra) المأخوذ من الكلمة العربية مخاطرة[27] وهي التحايل على تفادي ربا الفائدة عن طريق البيع المزدوج[28]. ولفظ (Aval)[29] (هي كلمة فرنسية محرفة من كلمة «حوالة» العربية، أي تحويل الديون)، وهي تظهير وثيقة تبادل التجارة أو السند. وربما أيضا لفظ «شيك» Cheque (جاء من الكلمة العربية «صك» أي الوثيقة المكتوبة)، وكلمتا Sensalis و Sensale، وهي في الألمانية ذات اللهجة النمساوية Sensal (جاءتا من الكلمة العربية سمسار) وهو المضارب أو الوسيط التجاري، وهناك احتمال قوي

أيضا في أن تكون العملية المالية المعروفة باسم Commenda مشتقة من عملية «القراض»[30] المماثلة في الفقه الإسلامي. وهناك تأثير مهم آخر ولكنه ذو صبغة شكلية محضة حدث في إسبانيا الإسلامية، حيث نجد أن المسيحيين الذين تعربوا وعرفوا باسم المستعربين Mozarabs (انظر ما سبق عن المستعربين في الفصل الثاني من هذا الكتاب)، أخذوا يستعملون في وثائقهم وعقودهم الصيغ الفنية المتبعة في الوثائق الإسلامية، واحتفظوا بهذه الطريقة في مدينة طليطلة لمدة حوالي القرنين بعد أن استعادها النصارى عام 478هـ/ 1085م[31]. وفي الطرف المقابل من البحر المتوسط، نجد أن التشريع الإسلامي قد أثر تأثيرا عميقا في جميع فروع القانون في إقليم الكرج (جمهورية جورجيا السوفييتية الآن)، وذلك خلال فترة تمتد من عصر السلاجقة إلى عصر الصفويين (حوالي عام 494 - 906هـ/ 1100 - 1500م). وأخيرا هناك تأثير التشريع الإسلامي في قوانين أهل الديانات الأخرى من اليهود والنصارى الذين شملهم تسامح الإسلام وعاشوا في الدولة الإسلامية. فبالنسبة للجانب اليهودي، يبدو أن موسى بن ميمون (ت 601هـ/ 1204م)، قد تأثر ببعض ملامح المؤلفات الإسلامية في تنظيمه للمادة القانونية في مدونته بعنوان «مشنه توراه»[32] (Mishnah Torah)، وهو عمل لم يسبقه إلى مثله أحد من اليهود. ويقول أيضا في تعليقه على المشنه الذي كتبه بالعربية، (وذلك في تقديمه لما يسمى بالفصول الثمانية): يقول إنه إلى جانب التلمود[33]، والمدراش[34] قد أفاد من الفلاسفة المتقدمين والمتأخرين وكثير غيرهم، وأنه ينبغي على المرء أن يقبل الحقيقة من أي إنسان يقولها[35]. لكن هذه المسألة كلها لم تبحث بحثا كاملا حتى الآن[36]. ومن جهة أخرى فإنه بالنسبة للجانب المسيحي فليس هناك شك في أن الفرعين الكبيرين للكنيسة المسيحية الشرقية وهما اليعاقبة والمونوفيزية[37] (Monophysites) والنسطوريون[38] (Nestorians)، لم يترددوا في الاقتباس بحرية من قواعد التشريع الإسلامي. وهذا الاقتباس لم يكن في قانون الأسرة الذي كان يخضع للقانون الكنسي، بل كان في كل تلك الموضوعات التي يمكن أن يتصور المرء أنها تدخل في نظر القاضي المسلم، ولاسيما قانون الميراث والقواعد المتعلقة بالأوقاف الخيرية. وإذا كان المسلمون قد تركوا لهذه الجماعات (اليهود والنصارى) استقلالا قانونيا من حيث المبدأ،

فإن المجال كان مفتوحا أمام أي شخص من أتباعهما ممن لم يرض بقرار محكمته الكنسية، ليعرض قضيته أمام القاضي الذي كان يحكم فيها بطبيعة الحال وفقا لأحكام الشريعة الإسلامية. وهذا الوضع ينطبق خاصة على مجاميع القوانين (Code) التي وضعت لأهل المذهبين اليعقوبي والنسطوري، في الفترة الواقعة بين القرنين (الخامس والسابع للهجرة/ الحادي عشر والثالث عشر للميلاد). لكن هذه القوانين ظلت نصوصا مكتوبة بلا سلطة تشريعية أمام المحاكم الكنسية. أما كون القانون المدني (Civil Law) الذي تشتمل عليه الشريعة الإسلامية قد أدمج في قوانين عدد من الدول الإسلامية المعاصرة، وأصبح ساري المفعول ليس على المسلمين وحسب، بل أيضا على غير المسلمين من سكان تلك الدول، فلا يعتبر في الحقيقة تراثا للتشريع الإسلامي، وإنما يعد نتيجة لأيديولوجية الدول القومية الحديثة[39]. وأهم هذه الحالات هي تلك الأقاليم التي صارت فيما بعد دولا بعد أن اقتطعت من الدولة العثمانية بعد عام 1918، وكذلك في قبرص. وقد بقي هذا الوضع دون أن يطرأ عليه تغيير جوهري في قبرص وإسرائيل[40] والأردن.

جوزيف شاخت

Joseph Schacht

ببليوغرافيا

للحصول على معلومات أوفى عن الملامح العامة للشريعة الإسلامية انظر:

- ج. هـ. بوسكيه — G. H. Bousquet
القانون الإسلامي — le Droit Musulman
الناشر أرمان كولن — (Collection Armand Colin)
باريس 1963

- د. سانتيلانا — D. Santillana
الجزء الأول (روما 1938).
Instituzioni di diritto musulmano

- نفس المؤلف
فصل «القانون والمجتمع في كتاب تراث الإسلام، الطبعة الأولى (أكسفورد 1931).
Chapter "Law and Society" in Legacy of Islam 1st edm.

- الأعمال المختارة لسنوك هرجرونجي (لندن 1957).
Selected Works of C. Snouck Hurgronje
أشرفت على نشرها - ج. هـ. بوسكيه — G. H. Bousquet
ج. شاخت — J. Schacht

وعن تاريخ التشريع الإسلامي انظر:

- ن. ج. كولسون — N. J. Coulson
تاريخ التشريع الإسلامي-أدنبره 1964.
(A History of Islamic Law)

- أجناس جولدزيهر — I. Goldziher
محاضرات عن الإسلام — (Vorlesungen Uber den Islam)

الطبعة الثانية هيلبرغ 1925.
ترجمة ف. أرين F. Arin
بعنوان: عقيدة الإسلام وشريعته-باريس 1920.
(Le Dogme et la Loi de L'Islam)
وترجمه باسم الإسلام عقيدة وشريعة حسن عبد القادر ومحمد يوسف موسى ونشراه مع تعليقات إضافية-القاهرة 1948.
- د. س. مارجوليوت D. S. Margoliouth
تطور الإسلام في عصره المبكر-لندن 1914.
(The early Development of Mohammedanism)
- جوزيف شاخت J. Schacht
أصول الفقه الإسلامي-أكسفورد 1950.
(The Origin of Muhammadan Jurisprudence)
- نفس المؤلف
مقدمة للتشريع الإسلامي-أكسفورد 1964.
(An Introduction to Islamic Law)

وعن الفلسفة الاجتماعية للتشريع الإسلامي انظر:

-جوزيف شاخت J. Sachacht
ملاحظات حول الفلسفة الاجتماعية للقانون الإسلامي
(Notes sur la sociologie du droit musulman)
بحث نشر في المجلة الأفريقية (Revue Africaine)
العدد 116 (1952) ص 311-329.
- نفس المؤلف:
مقدمة في التشريع الإسلامي
(An Introduction to Islamic Law)
ص 199 وما بعدها، والمراجع المذكورة هناك
- ماكش فيبر Max Weber
عن القانون في الاقتصاد والمجتمع (On Law in Economy and Society)

ترجمة أي. شيلز E. Shils

م. رينشتين M. Rheinstein

كمبردج، ماساشوستش 1954.

(تعتبر الأفكار التي أوردها ماكس فيبر أساسية، لكن القسم الخاص الذي وضعه عن التشريع الإسلامي غير مرض بالمرة).

وعن تأثيرات التشريع الإسلامي في غيره انظر:

- جوزيف شاخت J. Schacht

القانون البيزنطي والقانون الإسلامي (Droit byzantin et droit musulman)

بحث نشر في (لقاء فولتا) (Convegno 'Volta')

ص 197-218 مع ثبت المراجع

- أ. ل يودوفيتش A. L. Udovitch

حول أصول الكوميندا الغربية

(At the Origins of the Western Commenda)

بحث نشر في مجلة Speculum

العدد 37 (1962) ص 198-207.

ب- الفكر السياسي عند المسلمين

تقوم جميع النظريات السياسية في الإسلام على القول بأن الحكومة الإسلامية وجدت بمقتضى عقد مقدس قائم على الشريعة. ومن هنا، فإن أحدا لم يتساءل لماذا وجدت الدولة، ولم يكن العلم السياسي نتيجة لذلك فرعا مستقلا من المعرفة يسمو إلى ذرا التأمل الفكري، وإنما كان جزءا من العلوم الدينية[41]. كما لم يوجد تميز بين الدولة والمجتمع[42]، أو بين الدين والدولة، ولم توجد كذلك نظرية تتعلق بالغاية الدنيوية التي تنتمي هي وحدها إلى الدولة، وبالغاية الأزلية التي تنتمي إلى السلطة الدينية[43] وتعد وقفا عليها. فالدين لم يكن منفصلا عن السياسة، كما أن السياسة لم تكن منفصلة عن الأخلاق. ولما كان النشاط الفكري للمسلم في علاقته بالدولة يقوم على أسس ميتافيزيقية ودينية، فقد ترتب على ذلك أن المعارضة في المسائل الدينية كانت ترقى إلى مرتبة العصيان السياسي، بل والخيانة ذاتها. (للتوسع في هذه النقطة انظر ما سبق ذكره في الفصل الرابع من هذا الكتاب).

وابتداء من توسع الفتوح الإسلامية منذ عام 36هـ/ 657م[44] وما بعدها، دخلت في الإمبراطورية الإسلامية شعوب وجماعات مختلفة الأجناس ومتنوعة الثقافات والخلفيات الاجتماعية. وبدأت تتبلور في هذه الدولة بالتدريج مجموعة متماسكة من الأفكار السياسية الإسلامية، على أساس سابق من التقاليد القبلية السابقة على الإسلام، والنظريات الهيلينستية والفارسية المتعلقة بالدولة: ويمكننا في هذا المجال أن نميز ثلاث صيغ رئيسية، تنص جميعها على الطبيعة المقدسة للسلطة العليا، وتفترض وجود دولة تعيش الجماعة حياتها الدنيوية في ظلها أو في رعايتها، ووظيفتها ضمان المحافظة على الإسلام، وتطبيق الشريعة، والدفاع عن مذهب السنة والجماعة من خطر الكفر والضلال[45]. وهذه الصيغ جميعا تركز اهتمامها على البحث في مركز الحاكم وأقرب الصيغ الثلاث إلى الإسلام هي صيغة الفقهاء، التي هي الإسلام إلى حد ما تعبير عن المثل الأعلى الديني في مقابل الممارسة العلمية[46]. والعناصر الأولى التي تتكون منها تلك الصيغة هي الآيات المتفرقة من القرآن التي تتعلق بالفكر السياسي، ثم سنة الرسول، ثم ما جرى به العمل في هذا المجال أيام الجماعة الإسلامية الأولى، وتفسير

هذه الأصول في ضوء التطورات السياسية اللاحقة مدعما بالإيمان القاطع بأن الله هو الذي يوجه الأمة، وبأن أمه الإسلام لا تجمع على ضلالة[47]. أما الصيغة الثانية للحكم فهي التي وضعها رجال الإدارة وأصحاب كتب المواعظ والتوجيهات للحكام والولاة، والتي تقابل في التواليف الغربية في هذا الباب المؤلفات التي تعرف باسم «مرايا الأمراء» (The Mirrors for Princes). هذه الصيغة تؤكد الحق الإلهي للملوك في الحكم، وتهتم بالناحية العملية في الحكم أكثر مما تهتم بجانبه النظري، وهي تحاول إلى حد ما أن تمزج قواعد الحكم الإسلامي بتقاليد الفرس الساسانية في الملك. أما قاعدتها فهي تحقيق العدالة أكثر من الالتزام بالدين القويم[48]. وثالثة تلك الصيغ وضعها الفلاسفة، وهي صيغة تدين بالكثير للفلسفة اليونانية، وتوحد بين الإمام والملك الفيلسوف، وقاعدتها هي الاستقامة والمعرفة، أكثر مما هي التزام أحكام الدين القويم أو تحري العدالة. ولا يمكن القول إن كل نظريات الحكم التي توجد متناثرة في المؤلفات الإسلامية تندرج تماما تحت واحدة أو أخرى من هذه النظريات الثلاث، ولكن إحدى هذه النظريات تعتبر نسيج وحدها (Sui Generis)، وهي نظرية ابن خلدون[49]. وقد تناول بعض المؤلفين، وخاصة بعض كتاب الصوفية والمؤرخين، الكلام عن النظرية الدستورية تناولا عابرا، لكن ضيق مجال البحث يحول دون مناقشة جميع أقوالهم وآرائهم في حدود هذا الفصل.

إن القاعدة التي يقوم عليها البناء السياسي في الإسلام هي الأمة أو الجماعة، وهي جماعة الأفراد الذين يرتبط بعضهم ببعض بروابط الدين. وجميع أفراد هذه الأمة متساوون، لا فرق بين كبير وصغير، وإنما يكون في نوع العمل. والله وحده هو رب هذه الجماعة وحاكمها، وحكمه فيها مباشر بلا وسائط. ويحدد نظامها الداخلي ويؤمنه رضى أفرادها جميعا بأحكام الله وخضوعهم لها وطاعتهم لرأس الجماعة. وقد نص القرآن على وجوب الطاعة للحاكم في الآية: ﴿**يا أيها الذين آمنوا، أطيعوا الله والرسول وأولي الأمر منكم**﴾. (انظر ما سبق ذكره في الفصل الرابع من هذا الكتاب)[50].

وكانت المسألة الرئيسية التي شغلت اهتمام المفكرين في مسائل السياسة والحكم من المسلمين في القرنين الأول والثاني للهجرة، تدور حول قضية ولاية الإمام وخلعه. وقد عكست هذه القضية الصراعات التي كانت قائمة

بين أهل السنة والخوارج والشيعة، بالإضافة إلى الاختلافات بين المعتزلة وغيرهم من أصحاب المذاهب. وكانت الحرب الأهلية بين علي ومعاوية (انظر ما سبق ذكره في الفصل الرابع من هذا الكتاب) بداية فترة من الثورة والاضطراب السياسي (الفتنة)، فالانقسامات التي ظهرت وهددت صفاء العقيدة لم تلتئم تمام الالتئام. وكان لبعضها تأثير مباشر في مفهوم الحاكم وأسلوب الدولة. ففي حين أن أهل السنة والجماعة، وهم أنصار الاتجاه الرئيسي لمذهب السنة، كانوا يرون أن اختيار إمام واحد للمسلمين من قريش[51] أمر واجب مفروض على الجماعة الإسلامية، وأن طاعته ملزمة ما دامت أوامره لا تتنافى مع ما جاء في القرآن، فإن الخوارج لم يقصروا اختيار الإمام على قريش، وإنما أصروا على أن واجب الجماعة هو أن تنتخب لنفسها إماما. وهم لا يتمسكون بالقول بضرورة وجود إمام واحد لكل المسلمين، وقالوا إن المسلمين جميعا بمن فيهم الإمام يرتدون عن الإسلام إذا اقترفوا إحدى الكبائر، وإنهم في هذه الحالة يحق عليهم الموت. وكان هذا الموقف في حقيقة الأمر دعوة إلى القيام على السلطان القائم، وهذا هو السبب في أن عقائد الخوارج أثبتت أنها غير قابلة للتنفيذ عمليا[52]. باستثناء الصيغة الأكثر اعتدالا التي نادت بها الإباضية[53]. ومن ناحية أخرى اعتقد الشيعة أن الخليفة الشرعي الوحيد للرسول هو زوج ابنته علي بن أبي طالب، وأن الإمامة استمرت في بيته من بعده. وقالوا بالنور الذي ينتقل من إمام إلى إمام في الشجرة النبوية، ولكن هذا النور أصبح متوقفا بعد استتار الإمام الأخير. ومنذ ذلك الحين انتقلت الإمامة في رأي غالبية الشيعة، وهم الشيعة الاثنا عشرية[54]، إلى أيدي المغتصبين لحق آل البيت. ولم يتحول الشيعة إلى قوة سياسية منظمة إلا في وقت متأخر من تاريخهم، كما لم ينجحوا في تطوير نظرية دستورية تخدم أي غرض عملي، مع أن العديد من مفكري الشيعة أسهموا بنصيب كبير في تطوير الفكر السياسي الإسلامي.

وخلال العصر الأموي، بدأت المؤثرات الهيلينستية والساسانية بالإضافة إلى التقاليد العربية (الجاهلية) تعمل على تشكيل النظم التي تحكم عالم الإسلام. وشيئا فشيئا أخذ يبرز تفسير شبه رسمي لهذه النظم. ومع هذا فإن ذلك العصر لم يشهد ظهور أي نظرية لحكومة شورية[55] إسلامية.

وإن كنا نلمس ظهور العناصر الأولى لنظرية سياسية إسلامية في ثنايا الجدل الذي ثار حول المسائل الكلامية، وهذه العناصر تنطوي إذا توسعنا في تطبيقها على توجيهات خاصة بسياسة الدولة. وعلى سبيل المثال فإن الحسن البصري[56] (ت ١١٠هـ/ 728م) وجه رسالة قصيرة إلى عبد الملك بن مروان، حاول فيها أن يبين أن حكم القدر لا يتعدى الميدان الميتافيزيقي (الغيبي)، وأنكر تعارض القدر مع حرية الإنسان الدينية والخلقية[57]. ويبدو أن من أسباب كتابة هذه الرسالة الرد على الذين تعرضوا لرأيه في القدر واعتبروه بدعة (بل ربما صوروه للخليفة على أنه هادم لسلطان الدولة). كما أن من أسباب كتابتها الاحتجاج على فساد الولاة وظلمهم، وكان هؤلاء يبررون أعمالهم بالقدر[58].

واستتبع قيام الدولة العباسية تحولا في الإدارة والمجتمع بتأثير من التقاليد الساسانية، والظاهر أن أنصار العباسيين قد استخدموا خلال دعوتهم السرية النظريات المتطرفة المتعلقة بحق الملوك الإلهي (Divine Right of Kings). وقد رأى ابن المقفع (ت ١٤٢هـ/ 759م) خطورة هذا التطرف. وكان ابن المقفع قد تحول من المجوسية إلى الإسلام، وعمل في أول أمره كاتبا في ديوان عامل بني أمية على العراق وبلاد المشرق، ثم أصبح بعد ذلك كاتبا لعيسى بن علي، عم الخليفتين العباسيين الأولين (السفاح والمنصور). فقد كان يقدر الأهمية الكبرى للإيمان الصحيح، ولهذا جعل صحة الإيمان وسلامة اليقين حجر الزاوية في برنامج سياسي فصله في «رسالة الصحابة» (أي صحابة الخلفاء والملوك) التي أهداها إلى الخليفة المنصور عام ١٤٠ـ١٤١هـ/ 757ـ 758م. ولما كان العباسيون قد وصلوا إلى الحكم بمساعدة الجند من أهل خراسان، فإن ابن المقفع جعل من الجند الموضوع الرئيسي لرسالته، واقترح على المنصور أن يوجه كتابا موجزا يحدد العقائد التي ينبغي أن يؤمن بها الجند[59]. ثم تناول ابن المقفع في رسالته سلطة الخليفة، واتخذ في هذا الموضوع موقفا وسطا بين رأي الخوارج بأنه «لا طاعة للمخلوق في معصية الخالق»[60]. ورأي (أهل السلطان) الذي يقول بأن طاعة الخليفة واجبة حتى إذا جاءت أوامره مخالفة لأحكام الشريعة[61]. وبينما نجد ابن المقفع يقر في رسالته بأنه لا يطاع الإمام في معصية الله، فإنه أكد خطأ التهوين من سلطة الإمام

بإعطاء الناس الرخصة في عصيانه، فللإمام الطاعة المطلقة في كل المسائل المتعلقة بتدبير الحكم والإدارة، وفيما يجتهد في إصداره من أحكام قائمة على القرآن والسنة، وذلك في الحالات التي ليس لها سوابق[62]. وقرر ابن المقفع أن «الرعي» من سلطة الحاكم، واقترح تنظيم ذلك بوضع مجموعة قانونية تقوم على ما يلي :

1- الأقضية السابقة وما جرت به العادة.

2- الحديث والقياس.

3- الأحكام التي أمضاها الخليفة نفسه، (والتي يمكن أن يعدلها الخلفاء اللاحقون كلما دعت الضرورة)[63]. وهذا يعني من الناحية العملية اقتراحا بأن تهيمن الدولة على الدين والقانون. ومن ثم فلم يكن غريبا أن نجد فقهاء أهل السنة يرفضون الأخذ بهذا الرأي[64]. وكان من دوافع ابن المقفع في القول بهذا الرأي، الحاجة إلى تحقيق الاستقرار في الدولة. والواقع أن أحدا من كتاب العصور الوسطى ممن تكلموا في النظرية السياسية لم يكن يستطيع أن يسقط من حسابه ضرورة المحافظة على أمن الدولة، شأنه في ذلك شأن ابن المقفع. إذ كان تحقيق الاستقرار للدولة يعتبر واحدة من القضايا الرئيسية التي شغلت تفكير أولئك الكتاب. ومع ذلك فإن أيا منهم لم يقدم مقترحات متطرفة في هذا الشأن كما فعل ابن المقفع.

وقد اهتم الجاحظ (ت 225هـ/ 868م) أديب «البصرة» ذو الميول المعتزلية، بموضوع الاستقرار هذا من زاوية مختلفة بعض الشيء. فقد تناول الجاحظ في كتاباته السياسية عددا كبيرا من القضايا التي تناولها الفقهاء، ولجأ في كتاباته إلى الكثير من الحجج التي استعملوها. وكان غرضه تبرير تولي العباسيين السلطة، وقد وضع الأسس العامة لنظرية، الإمامة، متخذا من الصراعات الكبيرة حول شرعية الخلفاء الأوائل قاعدة لكلامه. فبدأ بالقول بصحة إمامة أبي بكر وعثمان[65]، وحمل على معاوية لقيامه على عليّ بن أبي طالب. وخرج من ذلك إلى القول بأن خلافة الأمويين لم تكن شرعية، كما أكد حق الجماعة الإسلامية في القيام على المغتصبين والطواغيت[66]، وحمل أيضا على الرافضة، وأظهر ميلا قليلا نحو غلاة الشيعة منهم. فالإمامة في رأيه كانت نظاما ضروريا تتطلبه المصلحة العامة. وكان يرى أن الجماعة الإسلامية لابد لها من أن تجد لنفسها إماما واحدا فقط. في

حالة غياب من يتولى أمر الأمة. ومن واجبها كذلك أن تعزل الظالمين ومن يقيمون على الخلافة بغير سند شرعي. ورأى أن الإمام الأمثل ينبغي أن يتحلى بخصال عقلية وأخلاقية عظيمة، وأن يتميز بالعلم العميق والاطلاع الواسع في علوم الدين، مع الالتزام بالفضائل في كل ما يعمل، وأن يتأسى برسول الله جهد استطاعته. وبعبارة واحدة ينبغي أن يكون الإمام أكمل رجل في الجماعة الإسلامية[67].

وإذا كان الجاحظ قد شغله أمر الانقسام الذي أصاب الجماعة الإسلامية. والمنازعات الحادة بين العرب والموالي، فإن ابن المقفع، وابن قتيبة الدينوري (ت 276هـ/ 889م) لعبا دورا مهما في التأليف بين الثقافتين العربية والفارسية. فقد تناول ابن المقفع موضوع الحكم الدنيوي وسلوك الحكام في كتابيه الأدب الكبير والأدب الصغير، وهما من الكتب التي تدخل في طراز الكتب المعروفة «بمرايا الأمراء». وهو يقرر في كتابه «الأدب الكبير» أن الملك يقوم على ثلاثة: 1 ـ الدين 2 ـ ملك حزم 3 ـ ملك هوى. والنوع الأول هو أحسن أنواع الملك، والثاني يقوم به الأمر ولا يسلم من الطعن والسخط، أما الثالث ـ أي ملك الهوى ـ فهو ملك زائل[68]. وهو يذهب إلى أن الطراز الأول من الملك يتمثل في الملكية الساسانية. وغاية الملك عنده تحقيق هدفين، هما الاستقرار والإسهام في إضفاء الأبهة على الحاكم. ولا يظهر ابن المقفع سوى اهتمام قليل بمصالح الناس وما فيه الخير لهم، بل على العكس لا يحتل العدل إلا مركزا ثانويا في كتابه الثاني «الأدب الصغير» الذي يحث فيه الحاكم على ضرورة العناية في اختيار رجال الدولة (العمال والوزراء) وفي تأييده لهم[69].

وهناك كتاب مهم آخر يرجع إلى هذه الفترة، ويحاول صاحبه أن يوفق فيه بين التقاليد الفارسية والعربية ـ في الحكم ـ وهو «كتاب التاج»، وقد صنفه مؤلف مجهول، ويحتمل أن يكون ذلك بين عامي 232 ـ 247هـ/ 847 ـ 861م[70]. في هذاالكتاب يوحد المؤلف بين الدولة، التي تقوم في الأصل على أمر إلهي، وبين الحاكم، الذي يحتل مكانة متوسطة بين الله والناس. فالطاعة واجبة له كما هي واجبة للأنبياء وسعادة الرعية الذين حباهم الله بحكمه تمكن في الطاعة[71]. أما العدل فيتمثل في إعطاء الملك كل فرد من الرعية المكانة التي يستحقها وإعطاء كل طبقة ما تستحقه. ويستشهد

المؤلف بآيات من القرآن في تأييد ما يقول. وهو يقرر بصورة قاطعة أن ولي الأمر ينبغي أن يؤم الصلاة. وأهم الصفات اللازمة للملك، هما الكرم والرأفة، ولابد أن تكون جميع أفعاله خيرة المقاصد. وعليه، بوصفه راعيا، أن يكون رؤوفا برعيته، وبوصفه إماما، أن يعطف على المؤمنين الذين يتبعونه، وبوصفه واليا، أن يكون رحيما على مواليه[72]. وهكذا يوضع الحاكم فوق القانون، فالأمر كله مسألة رأفة وتفضل ملكي، وهو وضع يختلف اختلافا كبيرا عما كان عليه الحال في الخلافة الأولى. فهنا أصبحت الروابط بين الحاكم والأمة مقطوعة. وفي الوقت الذي ظلت فيه الخلافة العباسية في أوج قوتها، لم تجتذب المسائل المتعلقة بوضع نظرية دستورية للحكم فيما يبدو اهتمام الفقهاء، وذلك على الرغم من أن إدخال عناصر أجنبية في الحكم عمليا ونظريا قد أثار قلق الفقهاء، وذلك لأسباب دينية في المقام الأول. وهناك استثناء لذلك يتمثل في مقدمة كتاب «الخراج» لأبي يوسف، الذي عين قاضيا لبغداد عام 165هـ/ 782م. فقد وجهت هذه المقدمة إلى هارون الرشيد، وكانت بمنزلة احتجاج ضمني على ما كان يجري من تطويع المبادئ الإسلامية للمفاهيم الساسانية وغيرها من المؤثرات. وقد أوضح أبو يوسف بصراحة أن الأسس التي تقوم عليها الحكومة الإسلامية هي الأسس التي استنها الخلفاء الراشدون[73]، ومع ذلك فإن احتجاج أبي يوسف كان دون جدوى.

ولكن عندما ضعفت الخلافة، وتصدع سلطان الدولة، ظهرت الحاجة الملحة لوضع صيغة إسلامية مثلى للحكم ليكون تعيين الحكام على أساسها، ولكي تتيسر المحافظة في إطارها على تقاليد الجماعة الإسلامية التي كانت تتهددها الأخطار من كل جانب. على أن الإسلام لم يعرف نظرية لتعايش الدولة في مجتمع دولي، إذ إن الحالة المثلى في هذا الشأن هي إقامة مجتمع عالمي، يظل أهله في سلام دائم. وإلى أن يتحقق هذا الهدف، فإن علاقات الجماعة الإسلامية مع بقية العالم الخارجي كانت تحكمها نظرية الجهاد[74]. لكن كانت هناك ثغرة بين النظرية والواقع، إذ إنه قام في الحقيقة عدد من الممالك المستقلة وجماعات من الخارجين على الدولة داخل الدولة الإسلامية[75]. ولذلك تطلب الأمر تبريرا للتعارض بين النظرية والتطبيق. وهذا ما قدمه الماوردي (ت 450هـ/ 1058م) في كتابه «الأحكام

السلطانية» الذي لقي قبولا لدى أهل السنة[76] على اعتبار أنه يعرض الرأي المعتمد عن الحكومة المثلى في الإسلام. وفي العصر الذي كان الماوردي يكتب فيه كتابه، لم يكن اغتصاب السلطة على يد حكام غير شرعيين، ثم خلع مغتصبي الحكم لم يكن ذلك يؤثر كثيرا في الظروف القائمة. إذ كان الإمام قد أصبح لعبة في أيدي الغاصبين لسلطانه، وأصبح الموضوع المطروح هو مسألة استمرار الإمام في منصبه وتبرير الوضع الذي آل إليه حيال المستأثرين بالسلطة[77].

اتخذ الماوردي موقف الأشاعرة المناهض للمعتزلة في القول بأن الإمامة واجبة بالشرع لا بالعقل. كما عارض الشيعة وذهب إلى أن مبدأ اختيار الإمام هو مبدأ لا غنى عنه، وأنه لا يجوز خلع إمام اختير اختيارا صحيحا ليتولى مكانه مرشح أفضل منه. غير أنه يحمل مبدأ الانتخاب ما لا يحتمل، إذ يؤكد أن الانتخاب يظل صحيحا حتى لو اشترك فيه رجل واحد. ولا شك في أن الماوردي كان يرمي من وراء ذلك إلى تسويغ ما جرى عليه التقليد البويهي من تعيين الخليفة. وبدافع من الرغبة في حماية الخلافة العباسية من الخطر الفاطمي، لا يجوِّز الماوردي وجود إمامين أو أكثر للجماعة الإسلامية في نفس الوقت، وهو أمر جوزه بعض الفقهاء المتقدمين وأباحه الخوارج[78]. أما المؤهلات أو الشروط التي وضعها[79] لمن يتولى منصب الإمام فهي أن يكون من قريش وأن يكون ذكرا، بالغا، عدلا، سليم الحواس والأعضاء والقوى العقلية، وأن يكون ضليعا في العلوم الشرعية (العلم المؤدي إلى الاجتهاد في النوازل والأحكام). وتشترط في الإمام كذلك الكفاية الإدارية (الرأي المفضي إلى سياسة الرعية وتدبير المصالح) بالإضافة إلى «الشجاعة والنجدة». أما أهل الاختيار فينبغي أن تتوافر فيهم: «العدالة (الجامعة لشروطها)، والعلم الذي يتوصل به إلى معرفة من يستحق الإمامة على الشروط المعتبرة فيها، والرأي والحكمة المؤديان إلى اختيار من هو للإمامة أصلح وبتدبير المصالح أقوم وأعرف[80]».

وعندما يوافق أهل الاختيار (أهل الحل والعقد) على شخص ليكون إماما ويقبل هذا الشخص الاختيار يتم عقد الإمامة (الذي يفرض واجبات على كلا الطرفين دون منحهما حقوقا)، ولو أن انعقاد الإمامة يحتاج إلى تأييد آخر له بأخذ البيعة العامة للإمام. وعلى الرعية بموجب هذه البيعة

الطاعة والنصرة للإمام ما وسعتهم الطاقة في حين أن الواجبات التي يتعين على الإمام القيام بها هي: «حفظ الدين على أصوله المستقرة وما أجمع عليه سلف الأمة، وتنفيذ الأحكام بين المتشاجرين وقطع الخصام بين المتنازعين حتى تعم النصفة، فلا يتعدى ظالم ولا يضعف مظلوم، وحماية البيضة والذب عن الحريم ليتصرف الناس في المعايش، وينتشروا في الأسفار آمنين من تغرير بنفس أو مال، وإقامة الحدود لتصان محارم الله عن الانتهاك، وتحصين الثغور بالعدة المانعة والقوة الدافعة حتى لا تظهر الأعداء بغرة ينتهكون فيها محرما أو يسفكون فيها لمسلم أو معاهد دما، وجهاد من عاند الإسلام بعد الدعوة حتى يسلم أو يدخل في الذمة ليقام بحق الله تعالى في إظهاره على الدين كله، وجباية الفيء والصدقات على ما أوجبه الشرع نصا واجتهادا من غير حوب ولا عسف، وتقدير العطايا وما يستحق في بيت المال من غير سرف ولا تقتير، ودفعه في وقت لا تقديم فيه ولا تأخير، واستكفاء الأمناء وتقليد النصحاء فيما يفوضه إليهم من الأعمال ويكله إليهم من الأموال لتكون الأعمال بالكفاءة مضبوطة والأموال بالأمناء محفوظة[81]». وهكذا فإن سلطة الإمام كانت، ببساطة، تفويضا يهدف إلى تطبيق الشريعة الإسلامة والدفاع عنها، فقد ورث عن الرسول السلطتين القضائية والتنفيذية فحسب، أما السلطة التشريعية فلم يكن له منها شيء، بل إن سلطته في الاجتهاد كانت محدودة، إذ إن هذه السلطة فيما يبدو قد آلت إلى الأمة في مجموعها، بالرغم من أن الإجماع يميل إلى حصرها في العلماء.

ولم يكن نقض البيعة جائزا إلا إذا طرأ تغيير على حال الإمام، مما يمكن أن يسبب إجحافا بحقوق الجماعة، أو ارتكابه آثاما خلقية (الفسق)، مثل ميله إلى الاعتقاد بآراء ظاهرة الكفر[82]، ـ وهنا ربما كان الماوردي يحتاط من إمكانية قيام البويهيين بتعيين خليفة شيعي في بغداد ـ ومما يجيز نقض بيعة الإمام أن يطرأ عليه نقص في بدنه أو نقص في تصرفه أو فقد لحريته (بالحجر والقهر). وكان جواز نقض البيعة للسببين الأخيرين يبعث على الحرج، لأن الخلفاء العباسيين في ذلك العصر كانوا تحت الحجر والقهر منذ ما يقارب القرن. وقد أوضح الماوردي أنه إذا وقع الحجر على الخليفة من قبل أحد أعوانه ممن استبد بتنفيذ الأمور من دونه، فلا

يمنع ذلك من إمامته شريطة أن تكون أفعال من استولى على أمور الإمامة جارية على أحكام الدين ومقتضى العدل. أما إذا وقع الإمام في أسر بغاة المسلمين، فعلى جميع الأمة استنقاذه، فإذا لم تقدر على ذلك كان عليها اختيار خليفة آخر نيابة عنه. وهنا ربما كان الماوردي يحتاط ليضمن استمرار الخلافة العباسية في حالة سقوط بغداد في أيدي الفاطميين[83].

وتناول الماوردي علاقات الخليفة بأمراء الأقاليم في كلامه عن «تقليد الإمارة» على البلاد[84]، وهي وظيفة عسكرية أساسا تخول صاحبها الحق في حكم أحد الأقاليم، فقال بأن الطاعة واجبة لمتقلد منصب الإمارة الذي فوض إليه الخليفة مهامه الدينية والشرعية والعسكرية والإدارية، وهي طاعة واجبة للأمير كما هي واجبة للإمام، لكن الخليفة كان يستطيع أن يعزله إذا تصرف على نحو مخالف للشريعة. وقد أدخل الماوردي إلى نظريته ضربا ثانيا للإمارة، يعرف بإمارة الاستقلال، وهي إمارة الاستيلاء (التي كانت تنطبق في الحقيقة على معظم أمراء الأقاليم في عهده، وهو العصر البويهي). وبعد أن عرض الشروط الواجب توافرها لهذه الإمارة عاد فألغى الحاجة إلى مراعاة هذه الشروط فيمن يتقلد إمارة الاستيلاء ذاكرا: «أن الضرورة تسقط ما أعوز من شروط المكنة»[85] فألغى بذلك كل وجود للقانون بقوله «إن ما خيف انتشاره من المصالح العامة تخفف شروطه عن المصالح الخاصة»[86]، أي أن الخوف من الإضرار بالمصلحة العامة يسوغ التحلل في الشروط[87]. واستند الماوردي في هذا الرأي إلى الاتفاق الذي تم بين بني الأغلب في شأن ولاية أفريقيا وهارون الرشيد، والذي فوض الخليفة بموجبه عامله إبراهيم بن الأغلب في حكم أفريقية هو وأهل بيته في مقابل اعترافهم بسيادة الخليفة وبحقه في توجيه الشؤون الدينية[88]. فقد أقر الماوردي بإمكانية عقد اتفاق بين الخليفة والمستولي، واشترط لذلك أن يكون الاتفاق قائما على صدق وحسن نية. وإذا سار المستولي على الحكم بحسب ما تقضي به الشريعة، والتزم أحكام العقيدة قولا وفعلا، واتفق الطرفان فيما بينهما على اجتماع الكلمة على الألفة والتناصر، كان على الخليفة أن يقر المستولي على تقليده «استدعاء لطاعته ودفعا لمشاقته ومخالفته»[89] على حد تعبير الماوردي[90].

وبحلول عصر الغزالي (ت 505هـ/ 1111م)، كانت الأوهام الخيالية التي

قال بها الماوردي قد ازدادت انكشافا، حتى اعتقد البعض بأن الإمامة قد ماتت؛ لأنها باتت تفتقر إلى المقومات أو الشروط اللازمة لها. لكن الغزالي رفض هذا الرأي، وقال بصورة قاطعة إن على الفقيه أن يعترف بالسلطة القائمة لأن البديل عنها هو الفوضى، وبطلان المصالح الاجتماعية لعدم وجود سلطة شرعية صحيحة[91]. وهكذا فإن الغزالي أجاز التسليم بإمامة غير مستوفية الشروط الواجبة فيها، وذلك ضمانا لاستمرار حياة الجماعة على قواعد الإسلام[92]، وأجاز قيام أصحاب الشوكة باختيار الإمام ومبايعته[93]، وهو ما كان بالفعل الأسلوب الوحيد المطبق في عصره. وحدد الغزالي علاقة جديدة بين الخليفة والسلطان، فسلطة الحكم (Constituent authority) تعود إلى السلطان الذي يعينه الخليفة، لكن شرعية حكم السلطان تقوم بعد ذلك على ولائه للخليفة وطاعته إياه وقيام الإمام بتعيينه في منصبه. وهكذا اعترف بالسلطة الشرعية للخليفة، التي تقوم في الدرجة الأولى على تراضي جماعة أهل السنة عليه، وبسلطته العملية التي تقوم أساسا على الشريعة. وبهذه الطريقة ضمن الغزالي أيضا اعتراف صاحب السلطة بأن أحكام الشريعة هي القاعدة التي يقوم عليها نظام أهل السنة والجماعة، واستوثق كذلك من أن نظام السلطنة، بإقراره للأمن والنظام، يتيح مجالا مناسبا لممارسة نشاط النظام الإسلامي القائم. وهكذا فإن الخلافة، في نظرية الغزالي، تمثل الحكومة الإسلامية كلها، وتقوم على ثلاثة عناصر هي: الخليفة والسلطان والعلماء. وهؤلاء الأخيرون بإقرارهم اختيار السلطان القائم للخليفة عن طريق مبايعته وبإصدارهم الفتاوى يؤكدون بذلك بقاء السلطة الفعلية للشريعة في عالم الإسلام[94].

لم تعمر نظرية الغزالي سوى فترة قصيرة، لأن الخلافة لم تلبث أن توقفت حتى عن أن تكون سلطة تنظيمية، ولم يعد السلاطين يلتمسون منها التفويض أو الشرعية، إذ بات السلطان يعتبر نفسه ظل الله في الأرض وأن تعيينه تم من الله مباشرة[95]، وأصبح الاستيلاء على الحكم يخول صاحبه السلطة، وأصبح الرأي السائد هو أن الحكومة، حتى لو كانت فاسدة، ينبغي إطاعتها لأن شرها أقل من شر الفوضى. وقد صاحب هذا التغيير زيادة الطبيعة الاستبدادية للحكم إن لم نقل إنه أعان على ذلك.

وقبل القضاء على الخلافة العباسية على أيدي المغول، كانت نظرية

فقهاء أهل السنة قد تكيفت إلى حد كبير مع الواقع القائم. وقد لخص ابن جماعة[96] أحد قضاة دمشق (ت 733هـ/ 1333م) الوضع الذي آل إليه الأمر أخيرا بعد زوال الخلافة، بقوله إن صاحب الشوكة له حق في الحكم إلى أن يقوم آخر أقوى منه فيقهره وينتزع منه السلطة ويحكم بدلا عنه. والحاكم الأخير يتولى الحكم بنفس اللقب (إمام)، ويعترف به على نفس الأسس، لأن أي حكومة مهما كان الاعتراض عليها خير من عدم وجودها البتة. ولا بد لنا في مثل هذه الحالة من اختيار أهون الشرين[97].

أما نظرية ابن تيمية[98] (ت 728هـ/ 1328م) الذي عاش أيضا في دمشق، فتقوم على فكرة أن الله سبحانه وتعالى قد خلق الخلق ليعبدوه، وكان يقول إنه إذا فصل بين الدين والدولة فإن الفوضى ستحل بالجماعة. وقد رفض القول بأن إمامة المسلمين جميعا ينبغي أن تكون واحدة، ولم يتطلب توافر الصفات المثالية في الإمام. وكان يرى أن الوحدة الحقيقية للجماعة الإسلامية ـ التي تحققت سياسيا زمن السلف، أي المسلمين الأوائل الذين أقاموا دولة الإسلام ـ لا تتحقق من خلال وحدة سياسية وهمية، ولكنها تتمثل في تضامن الوحدات السياسية المستقلة حول العقيدة، وهو التضامن الذي يتحقق بانتمائها جميعا إلى كل عضوي متماسك. وهو يؤكد أهمية «المبايعة»، وهي قسم ولاء مزدوج (من الأمة للإمام ومن الإمام للأمة) يربط بين الإمام ورعيته، وهذه المبايعة تضمن القوة الفعلية للإمام والأمن الاجتماعي والرخاء للرعية، وتضع أساسا جديدا للعلاقة بينهما، هو «التعاون والتناصر»[99]. وأول واجبات الإمام هو العمل «بالشورى»[100]، أما واجب الأمة الأول فهو الطاعة للإمام. وهو يفسر الطاعة بطريقة جديدة، على أساس أنها التزام كل شخص بالإسهام في حياة الجماعة والتعاون على تسيير أمور الدولة. والعدل هو الأساس الذي تقوم عليه حياة الجماعة. وهو يرى أن تولي الولاية (الوظيفة العامة) لا يرتبط بفضائل المتولي[101]. ولهذا فهو يفرق في هذا الشأن بين السلوك الخاص للإمام وطريقته في تنفيذ أحكام الشريعة. وكان يقول ـ مثله في ذلك مثل الغزالي ـ إن سلطة رأس الجماعة في السهر على تنفيذ أحكام الشريعة سلطة واجبة، ووصفه بأنه ظل الله في الأرض[102]. وقال إن طاعة الحاكم الظالم أو الجاهل واجبة، ولم يسوغ العصيان إلا إذا جاءت أحكام ولي الأمر مخالفة للكتاب

والسنة وإجماع السلف[103]. وقرر أن المسلم لا يجوز له أن يسل سيفه في وجه أخيه المسلم، وذهب إلى أن إثارة الفتنة تعتبر أقل الذنوب مدعاة إلى العفو والمسامحة، ودعا إلى ضرورة القضاء على المبتدعين، ليس لأنهم مارقون، بل لأنهم يهددون الأمن العام[104] في المجتمع.

أما نظريات الحكم التي تتضمنها الكتب المتعلقة بالإدارة، وكذلك الكتب التي ألفت لتأديب الأمراء في أمور السياسة، فتتخذ موقفا وسطا بين آراء الفقهاء من جهة وآراء الفلاسفة من جهة أخرى. ويرجع أصل هذه الكتب إلى ما قبل ابن المقفع، الذي قام بدور مهم في تطويرها، أي إلى الرسائل والوصايا التي تنسب إلى عدة خلفاء. ومن بين هذه الرسائل رسالة عبد الحميد الملقب بالكاتب، لأنه كان كاتب مروان بن محمد آخر خلفاء بني أمية (في المشرق)، وقد كتبها ووجهها إلى الخليفة عام 129هـ/ 746/ 747م، لإرشاد ابنه (عبدالله بن مروان) بمناسبة تعيينه على رأس حملة ضد ثورة خارجية في العراق[105]. وتبدأ الرسالة، بعد تأكيد المكانة الدينية للخليفة، بالكلام عن أخلاق الأمراء وقواعد السلوك، متأثرة في ذلك بكل من الآداب الساسانية والأخلاق العربية، ثم تنتقل إلى فنون الحرب وقيادة الجيوش. وتوصي الرسالة باتباع فكرة أرسطو في الوسط العدل (القصد)، بوصفه معيار السلوك القويم[106]. وهناك مثال آخر من هذا النوع يتجلى في الوصية السياسية التي كتبها المنصور، ثاني الخلفاء العباسيين، (للبيعة) لابنه محمد المهدي. وتتمثل في هذه الوصية دعوى العباسيين بأن الله منحهم حكمة يتوارثونها ابنا عن أب، وقولهم إن سلطة الخليفة مستمدة من سلطة الله. وهي توصي بالعدل باعتباره أقوى الوسائل لإقرار الأمور والقضاء على دواعي الفتن والأعداء والشرور القائمة[107].

وكانت المختصرات التي تؤلف في نظم الحكم، وكذلك تلك التي تؤلف لتأديب الأمراء، تكتب للولاة وأهل الحكم، ولذلك فإنها تصور لنا الأخلاق العملية للطبقات الحاكمة. وهذه الكتب تسلم مقدما بأن سلطان الحاكم إنما يقوم بأمر الله وحوله، وتبحث في كيفية ممارسة هذه السلطة، وربما كان بعض تلك الكتب نشرات سياسية إلى حد ما: فهي إذ تتمسك بالعدل مثلا أعلى للحاكم الصالح، تنكر إنكارا ضمنيا المفاسد والشرور الموجودة في عصورها، وعلى الرغم من أن مفهوم السلطان في كتب آداب الأمراء

هذه يعتمد كثيرا على النظرية الساسانية (في الحكم)، إلا أنها تتمسك بالنص على أن الغاية من قيام الحكومات هي إقامة منشأة رسمية لدين الإسلام، وتهيئة الظروف للمسلمين لكي يحققوا ما كتب الله عليهم. فالملك في النظرية الساسانية يحكم بقوة الحق الإلهي (Divine right)، والدولة هي والنظام الاجتماعي شيء واحد، بحيث يكون الرخاء والفضيلة، اللذان يعبر عنهما بكلمة «القصد» (أو الوسط العدل) وجهين لنظام دولة موحد[108]. وقد قبست الدولة الإسلامية تلك الأفكار إلى حد كبير، وأصبح واجب الحاكم هو المحافظة على التوازن بين الطبقات بإبقاء كل منها في موضعها المحدد لها[109].

ويمكن تلمس هذه الاتجاهات في كتاب «سياست نامه» وهو من تأليف «نظام الملك»[110] (ت 485هـ/ 1092م) الذي عمل أولا وزيرا للسلطان ألب أرسلان ثم وزيرا للسلطان ملكشاه. فقد ذهب نظام الملك إلى القول بوجود علاقة وثيقة بين الصلاح والملك وبين الدين الحق والرخاء. وقال بأن السلطان تختاره العناية الإلهية مباشرة، وهو مسؤول أمام الله. وواجباته كما يحددها نظام الملك مزيج من المبادئ الساسانية والنظرية الإسلامية (في الحكم). وكان أكبر ما حرص عليه نظام الملك هو تحقيق الاستقرار، وهو ينكر ضمنا إمكانية إيجاد دولة قائمة على تعاقد بين الحاكم والمحكوم. فالحقوق تكتسب ويحافظ عليها بالقوة، ووظيفة السلطان الرئيسية هي حمل رعيته على الطاعة، كما أن سوء الظن هو الأساس الذي يقوم عليه النظام[111].

أما الطرطوشي[112] (ت 520هـ/ 1126م) الذي كتب مؤلفاته في عصر كانت فيه قوة المسلمين في الأندلس آخذة في الاضمحلال، فقد كتب من زاوية مختلفة نوعا ما. فهو يرى أن الملك وجد في الدرجة الأولى للحيلولة دون وقوع ما يخالف الشرع أو القانون، وهو يرى أن علاقة السلطان برعيته، التي هي المحور الذي تدور حوله حياة الجماعة، بمنزلة علاقة الروح بالجسد. فحق السلطان في الحكم صادر عن إرادة الله، ومن ثم فهو ليس موضع مناقشة قط. وهناك ميثاق أو عهد أبدي بين الله تعالى والملوك يلزم الحكام بمعاملة رعاياهم بالعدل والإنصاف والإحسان، والشاغل الأول للحاكم هو الجيش. أما الحاكم الظالم فهو يعتبره بمنزلة عقوبة من الله تعالى قدرها على عباده جزاء لهم على عصيانهم، ولذلك كان لزاما عليهم أن

يتحملوا حكمه. وكان هناك إقبال شديد على المؤلفات في آداب الحكم (أو مرايا الأمراء) في الجزء الشرقي من العالم الإسلامي. وأقدم مؤلف فارسي من هذا الطراز هو كتاب «قابوس نامه»[113] الذي وضعه «كيقاوس» من أمراء الزياريين في شمال بلاد فارس (طبرستان) وقد ألف هذا الكتاب لابنه في عام 475هـ/ 1082م، 1083م. ويتناول الكتاب نظرية الحكم تناولا سطحيا. وهو يذهب إلى أن الأساس لما يصدر من أوامر عن الأمراء هو النفع الذي يرجى من ورائها، كما يدعو إلى إقامة العدل لما في ذلك من فوائد عملية. وهو يمتدح سوء الظن كقاعدة لسياسة الملك، ويقول إنه من حسن الفطن، كما هو الحال في كتاب «سياست نامه».

وهناك كتاب آخر من كتب سياسة الملك بالفارسية، كان له تأثير ملحوظ في المصنفات التالية في ذلك الباب - وهو كتاب «نصيحة الملوك» للغزالي. وقد ألفه عام 503هـ/ 1109/1110م أو بعد هذه السنة بقليل لسنجر بن ملكشاه[114] الذي كان في ذلك الوقت حاكما على خراسان من قبل أخيه السلطان السلجوقي محمد بن ملكشاه. ويعرض هذا الكتاب تصور الغزالي للسلطنة، متميزة عن الخلافة. وتقوم نظريته على تصور ميتافيزيقي للدنيا، ولكن الجماعة المثالية لم تعد تتمثل في الجماعة الإسلامية الأولى في المدينة، كما أن وجود هذه الجماعة لم يعد مكفولا بتأييد من الشريعة والإمام. وهو يفسر الآية الكريمة ﴿**وأطيعوا الله والرسول وأولي الأمر منكم**﴾ بأنها تعني إطاعة الله تعالى والأنبياء والأمراء أي الأمراء الدنيويين. وهو في كلامه يحيط السلطان بهالة تقديس، ويقول إن طاعته ملزمة للجمهور ما دام الله قد اختاره، ولكنه يحتاط لنفسه ويقول إن السلطان الحق هو الذي يحكم بين الناس بالعدل[115]. ويقول إن الدين يقوى بالملك، والملك يشتد بالجند، والجند تقوى بالمال، والمال يتوافر بعمارة البلاد وازدهارها، وعمارة البلاد لا تكون إلا بالعدل[116]، ويؤكد على الحاجة إلى سلطان يتمتع بالقوة[117]، وهو رأي ينبغي أن يفهم في إطار الظروف التي عاش وكتب فيها، وطبيعة العنف التي ميزت حكم الأتراك، والاضطرابات التي أثارها الباطنية أو الإسماعيلية، بالإضافة إلى المكائد التي كانت سائدة في ذلك العصر. ويقسم الغزالي واجبات ولي الأمر إلى واجبات نحو الله وواجبات نحو الرعية. وتشتمل الأولى على أداء الفرائض، ومحاربة البدع والقضاء

على الزندقة. أما واجباته نحو رعيته فهي اتباع العدل، الذي لا يقصد الغزالي به العدل القانوني، ولكنه يرى فيه صفة خلقية متأصلة، صادرة عن كمال العقل، وتتمثل في كبح نوازع الطغيان والشهوة والغضب[118].

واستمر الناس في تأليف كتب آداب الأمراء، على طريقة العصور الوسطى، حتى العصور الحديثة، ومن بين هذه المصنفات «كتاب الفخري في الآداب السلطانية والدول الإسلامية» الذي ألفه ابن الطقطقي[119] لفخر الدين عيسى بن إبراهيم والي الموصل من قبل أيلخان المغول أرغون (683 ـ 690هـ/ 1284 ـ 1291م). وقد أكد ابن الطقطقي واجب الحاكم في المحافظة على النظام والعدل، وهو واجب يجعله أهلا للطاعة. ومنها أيضا كتاب «أخلاق السلطنة» الذي ألفه «وصاف الحضرة»[120] لأيلخان المغول في فارس أولجايتو خدابنده (703-716هـ/ 1304-1316م)، وفي هذا الكتاب يصور السلطان في صورة أب رحيم مكمل بآداب الإسلام. وهناك كتاب آخر من هذا النوع حقق انتشارا واسعا، وهو كتاب «أخلاقي محسني» الذي ألفه حسين واعظ كاشفي[121] (ت 910هـ/ 1505م) وأهداه إلى أبي الغازي حسين بن بايقرا حاكم هراة من آل تيمور. ويحمل هذا الكتاب أيضا بعض ملامح نظرية الحكم التي قال بها الفلاسفة. ويعتقد الكاشفي بأن الناس مضطرون بالطبيعة إلى العيش معا، وأن الحاجة تستدعي وجود قانون ينظم شؤونهم ويمنع اعتداء بعضهم على بعض. وهذا القانون هو قانون إلهي جاء به النبي، ولكنه لم يرد هذا القانون إلى الجماعة الإسلامية الأولى أو إلى الخلافة. ولما كان النبي قد أقام الشرع، فإن الأمر يتطلب ملكا يتمتع بخصال النبي للدفاع عنها، وهذه المعادلة بين الملك والنبوة ربما كانت شائعة في حلقات الصوفية منذ بعض الوقت، ونجدها كذلك في كتابات نجم الدين الرازي[122] (ت 654هـ/ 1256م) كما نجدها في كتاب «المدينة الفاضلة» للفارابي. (وسنتحدث عنه بعد قليل).

وقد تأثر كل الفلاسفة المسلمين تقريبا بالفلسفة اليونانية واتجهوا إلى تطويعها لأحكام مذهب السنة أو الشيعة. وتركز تفكيرهم على القانون الذي تقوم عليه الدولة وتسترشد به. ويعتبر الفارابي (ت 339هـ/ 950م) الذي يعرف بالمعلم الثاني، تمييزا له عن المعلم الأول أرسطو، أول فيلسوف إسلامي «سعى إلى أن يقابل أو يربط ويوفق قدر المستطاع بين الفلسفة

السياسية الكلاسيكية[123] والإسلام» ويجعلها مفهومة عقلا في نطاق من مفهومات الدين المنزل. ويعنى كتابه الأشهر «المدينة الفاضلة» بتحقيق السعادة عن طريق الحياة السياسية، وعن طريق الربط بين النظام السياسي الأمثل كما فهمه أفلاطون والشريعة الإسلامية[124]، وكما أن الفيلسوف عند أفلاطون لا ينال السعادة إلا في الجمهورية المثلى (Politeia)، فإن الإنسان الذي يسير في طريق العلوم التأملية عند الفارابي يصل إلى الكمال النهائي والسعادة في ظل الدولة المثالية الكاملة التي يحكمها الفيلسوف الذي يجمع بين المشرع والإمام[125]. ويقسم الفارابي مواطني النظام السياسي الفاضل إلى ثلاث طبقات[126].

1- طبقة الحكماء والفلاسفة الذين يعرفون طبيعة الأشياء بالبراهين وباستبصاراتهم الخاصة.

2- أتباع الطبقة الأولى، الذين يثقفون باستبصار الحكماء ويقبلون حكمهم.

3- باقي المواطنين الذين يعرفون الأشياء بالتشبيه والتمثيل فحسب.

ويحدد الحاكم لكل طبقة من هذه الطبقات واجباتها المخصصة لها، وهو يسن لها القوانين، ويقودها في الحرب، ويسعى بالوعد والوعيد إلى أن ينمي في كل فرد ما يستطيع الوصول إليه من فضائل، ويصدر إليهم الأوامر كل بحسب مرتبته ودرجته حتى يتحقق لكل طبقة الكمال الذي تقدر عليه[127].

والمدينة الفاضلة تشبه البدن السليم الذي تتعاون فيه جميع الأعضاء ويحكمها كلها القلب. ورئيس المدينة الفاضلة أو زعيمها الذي يساويه الفارابي بالإمام، هو أكمل أعضائها، وهو يجمع بين صفات الفيلسوف والنبي. فهو يتصل بالعقل الفعال (Active intellect) عن طريق ملكته العاقلة بوصفه حاكما فيلسوفا، وعن طريق قوته المتخيلة بوصفه حاكما نبيا[128]. وعندما تناول الفارابي الخصال المطلوب توافرها في رئيس المدينة الفاضلة لم يشر إلى الجماعة الإسلامية، ولكن الانطباع الذي يتركه في نفس القارئ يوحي بأن هذه الجماعة هي التي كانت في ذهنه، وأن غرضه هو إظهار مدى اتساع نطاق التوافق بين النظرية الإسلامية والفلسفة السياسية الكلاسيكية[129]. يضاف إلى ذلك أن الفارابي وصف عدة أنواع من المدن المضادة للمدينة الفاضلة وهي: المدينة الجاهلة (Ignorant City)، التي يتبع أهلها ما يظنونه خيرا في شيء لا يوجد الخير فيه، والمدينة الفاسقة: (Profligate City) وهي

التي يعلم أهلها موضع الخير ولا يتبعونه. والمدينة المبدلة: (Perverted City) وهي التي تخلى أهلها عن تبني آراء المدينة الفاضلة وأفعالها. والمدينة الضارة: (Injurious City) وهي التي يكون فيها المعلمون مزيفين ويتبع أهلها المعرفة المضللة[130].

وكان للفارابي تأثير عميق في من كتبوا بعده، ومن بين هؤلاء ابن سينا (ت 428هـ/ 1037م) الذي ربط بدوره الدولة المثلى في الإسلام بدولة أفلاطون التي يسوسها ملك فيلسوف، وبالمثل أكد ابن رشد (المتوفى عام 1198م) أولوية الشريعة بوصفها القانون المنزل الأمثل، وبوصفها المعادل الإسلامي لدستور المدينة الفاضلة عند أفلاطون[131]. كما أثر الفارابي في علامة آخر هو فخر الدين الرازي (ت 606هـ/ 1209م) الذي قضى جزءا كبيرا من حياته في مدينة الحيرة. وقد حاول التوفيق بين الفلسفة والدين، كما حاول تطويع نظرية الملك الفيلسوف لتلائم المثل الأعلى الإسلامي في الحكم. بل إن مؤرخا شيعيا أتى بعد ذلك وهو نصير الدين الطوسي (ت 672هـ/ 1274م) - الذي دخل في أواخر حياته في خدمة الحاكم المغولي هولاكو - يذهب بهذه النظرية حدا أبعد في كتابه الشهير «أخلاقي ناصري»[132]. فبعد أن يبحث الطوسي في طبيعة البشر وحاجتهم إلى التعاون والاجتماع، يؤكد الحاجة إلى نظام تؤيده العناية الإلهية، وحاكم يقوم به، وعملة نقدية جارية في أيدي الناس، وذلك للمحافظة على العدل والإنصاف بين أفراد المجتمع. وقد فسر النظام الذي تحرسه العناية الإلهية بأنه الشريعة التي تعتبر الفيصل النهائي الذي ينبغي أن يطيعه الجميع. أما العامل المساعد الثالث، وهو النقود، فيجب أن تخضع للعامل الثاني وهو الحاكم، وقال بأن تصريف الأمور تصريفا سليما يتحقق بقيام مشرع ملهم من الله سبحانه وتعالى. ويقول نصير الدين إن المحدثين في أيامه يدعون هذا المشرع الملهم بالإمام، ويسمون عمله بالإمامة، بينما يطلق عليه أفلاطون اسم «رقيب العالم» (Controller of the World) في حين يدعوه أرسطو «بالمشرع» (Civic Man). ومع ذلك فإن الضرورة لا تستدعي وجود المشرع دائما، لأن القانون المؤيد بعناية الله إذا وضع مرة وفّى بالغرض لعدة قرون. أما الرقيب فالحاجة إليه قائمة لتنظيم شؤون الجماعة في كل عصر. وقد أخذ نصير الدين بتقسيم الفارابي للحضارات، ولكنه وسعه وكيفه بشكل أدق ليلائم

الحضارة الإسلامية.

إن المثل الأعلى الذي قالت به الصيغ الثلاث التي بحثناها في هذا المقال مستلهم من الإسلام. وقد ذهبت جميع هذه الصيغ إلى القول بأن مصدر السلطة إلهي، وأنه يأتي من الله تعالى عن طريق الحاكم، سواء كان خليفة أو ملكا، وهذا هو الذي جعل مشكلة الحاكم المستبد غير ممكنة الحل. وكانت هذه الأشكال الثلاثة توحد بين الدين والدولة، وترى أن فساد أمور الدين هو ذاته اضطراب في الدولة. ولم تكن السلطة السياسية مشكلة رئيسية لأي من هذه الصيغ. إذ كانت السلطة تبرز نفسها بنفسها، وكان الشيء الوحيد الذي يبرر وجودها هو المصلحة التي تتحقق للرعية بقيامها وفرض سلطانها. ويعتبر تحقيق العدل محور هذه الصيغ كلها. وقد فهم الفكر السياسي الإسلامي في العصور الوسطى «العدل» على أنه علاقة الانسجام التي تربط بين أفراد المجتمع في إطار نظام قام بأمر الله، بحيث تعيش العناصر الرئيسية لهذا النظام في توازن تام. أما الدسيس[133] الذي يتسرب الفساد إلى الدولة عن طريقه فهو الاستبداد. فمن النتائج التي تترتب على الاستبداد، الفساد الذي يستشري بسبب انعدام الأمان، والنفاق الذي كان الحكام ينتظرونه ويتقبلونه، والذي يؤدي إلى تحطيم كرامة المواطن.

وربما كان لكتب «تأديب الأمراء»، بالقدر الذي أشارت به إلى العدالة المثلى، تأثير في كبح جماح الحكام المستبدين ـ لأنها تمسكت بالعدل مثلا أعلى للحكم ـ لكن تلك الكتب، بتأكيدها من جهة أخرى على أن الحاكم معين مباشرة من قبل الله، ومسؤول أمامه مباشرة، ثم بقولها إن السلطان «يتنازل» عن جوانب من سلطته برغبته، قد أنكرت على المواطن مسؤوليته، وساعدت بذلك على إلغاء الحرية الشخصية. كذلك فإن الفلاسفة، في نظرياتهم في السياسة والحكم قد وضعوا الحاكم فوق القانون، وكان تسليمهم بأن الحكمة والمعرفة فضائل تتميز بها طبقة واحدة من دون الناس، مؤديا إلى التعالي على الإنسان البسيط. ثم تأكيدهم على النظام الهرمي للمجتمع، أدى إلى تدعيم روح المحافظة. ومن ناحية أخرى فإن الفقهاء كانوا يقولون بأن السلطان خاضع للشريعة، إلا أنه لم تكن هناك وسيلة عملية لمحاسبته، إذ لم توضع أي أساليب لوضع هذه المحاسبة موضع التنفيذ. ومع أن أولئك الفقهاء حاولوا إلى حد ما أن يقدموا تاريخ الجماعة في صورة عقلانية،

فإن تفكيرهم السياسي كان في الوقت ذاته يتجه إلى التقيد بالتراث القديم. وبقدر ما كان الأمر كذلك فلم يكن للنظرية الفقهية إلا تأثير قليل في العمل السياسي، لكن جمود هذه النظرية هو الذي حافظ عليها كمثل أعلى على الرغم من التقلبات السياسية التي نزلت بالجماعة الإسلامية[134]. ومن هنا كانت الصيغة التي وضعها الفقهاء للحكم لا الصيغ التي وردت في كتب تأديب الأمراء، أو في كتب الفلاسفة، هي التي أُخذت أساسا لحركات الإصلاح الدستورية الإسلامية الحديثة.

أ. ك. س. لامبتون

A. K. S. Lambton

ببليوغرافيا

١ - المصادر

- أبو يوسف: كتاب الخراج
الترجمة الفرنسية التي عملها إيرنست فاينان E. Fagnan
(باريس 1921).
الفارابي وفلسفة أفلاطون وأرسطو(*)
الترجمة الألمانية التي عملها
ف. ديتريشي. F. Dieterice
(ليدن 1900).
- نفس المترجم (ف ديتريشي)
الفارابي وفلسفة أفلاطون وأرسطو
Alfarabi's Philosophy of Plato and Aristotle
الترجمة الإنجليزية التي عملها:
محسن مهدي لترجمة ديتريشي (نيويورك 1962).
- الغزالي: نصيحة الملوك
الترجمة الإنجليزية التي عملها :
ف. ر. سي. بيجلي F. R. C. Bagley
بعنوان: كتاب نصيحة الملوك
Book of Counsel for Kings (لندن 1964)
- إمام الحرمين (الجويني): الإرشاد
الترجمة الفرنسية التي عملها :
جيه. د. لوسياني J. D. Lunciani
(باريس 1938).

(*) ربما كان هذا الكتاب هو رسالة الفارابي المعروفة باسم «الجميع بين رأيي الحكيمين أفلاطون الإلهي وأرسطو صاليس» التي حاول فيها التوفيق بين الفيلسوفين اليونانيين في مسألة قدم العالم. (المعربان).

- ابن جماعة: تحرير الأحكام في تدبير أهل الإسلام.
الترجمة الألمانية للفصلين الأول والثاني التي عملها :
هـ. كوفلر. H. Kofler
ونشرها في مجلة إسلاميكا (Islamic) مجلد 6, 7 (1934, 1935)
- جلال الدين دواني: أخلاقي جلالي
الترجمة الإنجليزية التي عملها :
و. ت. تومسون W. T. Thompson
بعنوان: الفلسفة العملية للشعوب الإسلامية.
(Practical Philosophy of The Muhammedan People)
(لندن 1839).
- كيقاوس: قابوس نامه.
الترجمة الإنجليزية التي عملها:
روبن ليفي: R. Levy
بعنوان: كتب مرايا الأمراء
(A Mirror for Princes) (لندن 1951).
الماوردي: الأحكام السلطانية
الترجمة الفرنسية التي عملها:
أرنست فاينان: E. Fagnan
بعنوان «النظم الحكومية»
(Le Status Gouvernementaux) (الجزائر 1915)
- نصير الدين الطوسي: أخلاقي ناصري

الترجمة الإنجليزية التي عملها:
ج. م. ويكنز: G. M. Wicknes
بعنوان: «الأخلاق النصيرية» (The Nasirean Ethics)
لندن 1964.
- نظام الملك: سياست نامه.
الترجمة الفرنسية التي عملها
سي. شيفر. C. Schefer (باريس 1891-1897)

2- دراسات:

- ف. ف. بارثولد. V. V. Barthold
«خليفي سلطان»
الترجمة الإنجليزية التي عملها
ن. س. دونياش S. N. Doniach
ونشرها في مجلة: Islamic Quarterly
المجلد السابع (1963) ص 117-135.
- لوي جارديه L. Gardet
المدينة الإسلامية (La Cité Musulmane) (باريس 1954).
- م. هـ. كير H. M. Kerr
حركة الإصلاح الإسلامية: النظريات السياسية والقانونية لمحمد عبده ورشيد رضا
Islamic Reform; the Political and Legal Theories of Muhammad Abduh and Rashid Rida)
(بيركلي - لوس أنجليوس 1966).
- أ. ك. س. لامبتون S. K. A. Lambton
العدل في نظرية الملك الفارسية في العصور الوسطى
(Justice in the Medieval Persian Theory of Kingship)
بحث نشر في مجلة دراسات إسلامية (Studia Islamica)
مجلد 17 (1962) ص 91-119.
- نفس المؤلف: مقال بعنوان.
«من يرعى يرعى» (Quis Custodiet Custodes)
نشر في مجلة دراسات إسلامية: (Studia Islamica)
المجلد الخامس (1956) ص 135-148.
والمجلد السادس (1956) ص 125-146.
- نفس المؤلف: نظرية الملك في كتاب نصيحة الملوك للغزالي
(The theory of Kingship in the Nasihat - ul-Muluk of Ghazali)
مجلة: (Islamica Quarterly)
المجلد الأول (1954) ص 47-55.

- هنري لاوست: H. Laoust
السياسة عند الغزالي La Politique de Gazali
(باريس 1970).
- ج. ليكومت G. Lecombte
ابن قتيبة: الرجل وأعماله وأفكاره
Ibn Qutayba; L'Homme son oeuvre, ses idees
(دمشق 1965).
- د . ب. ماكدونالد D. B. Macdonald
تطور علم الكلام عند المسلمين:
النظرية الفقهية والدستورية
Development of Musilim Theology, Jurisprudence and Constitutional Theory
(نيويورك 1903).
- شارل بيلات C. Pellat
البيئة البصرية وتكوين الجاحظ
Le Milieu basrienet la formation d al-Gahiz
(باريس 1953).

10 العلــــــوم

أ- العلـوم الطبيعيــة والطـب

هدفنا الرئيسي في هذا الفصل، هو أن نبين إلى أي مدى كان العلم والطب الإسلاميان عنصرين من عناصر التراث الذي خلفه المسلمون في العصور الوسطى للغرب. وهذا الهدف يفرض علينا بالضرورة تحديدا في اختيار الموضوعات التي يتناولها البحث، لأننا غير معنيين بالعلوم الإسلامية لذاتها، ومع ذلك فإننا نأمل ألا يفوتنا التنويه بأي إنجاز مهم للمسلمين في هذا الميدان، إذ لا يكاد يوجد شيء من جهود المسلمين في ميدان العلوم لم يتأثر به الغرب بطريق أو بآخر.

1 - الخلفية التاريخية :

أصبح تأثير العلوم عند المسلمين على الغرب ممكنا، في المقام الأول نتيجة للفتوح العربية في غرب البحر الأبيض المتوسط. فقد ترك وجود العرب حوالي ثمانمائة عام في شبه جزيرة إيبريا علامات لا تمحى على الأرض الإيبرية، وعلى الفنون، واللغات التي يتكلمها الناس هناك كالقطلونية والقشتالية والبرتغالية. وبالرغم من أن فترة حكم العرب في صقلية وأجزاء من جنوب

إيطاليا كانت قصيرة، وأن استمرار التأثير الثقافي للعرب كان أقصر عمرا، فإن هذا التأثير لم يكن في جملته أقل شدة مما كان عليه في شبه جزيرة إيبريا، لأن العرب لم يطردوا من صقلية بالقوة في أثناء الاحتلال النورماندي لها (راجع حول هذه التأثيرات الثقافية الفصل الثاني من هذا الكتاب). ولم يتوقف الاتصال بين المسلمين والأوروبيين، حتى بعد أن اضطر المسلمون آخر الأمر إلى الجلاء عن المناطق الأوروبية في غرب البحر الأبيض المتوسط، واقتصرت سيادتهم على شمال أفريقيا. وفي الوقت نفسه تمكن المسلمون من غزو أوروبا مرة أخرى من الشرق عن طريق البلقان، لكن الشعوب الأوروبية كانت قد نمت في ذلك الوقت من الناحية الفكرية ووصلت إلى درجة من الاستقلال تمكنت معها من تحرير نفسها من الاعتماد على العلم الإسلامي.

وكثيرا ما يظن حتى اليوم أن الحروب الصليبية لعبت دورا مهما في العلاقات الثقافية الإسلامية الأوروبية، وأن تأثير الإسلام على أوروبا إنما جاء بشكل أساسي من الشرق. ولكن الحقيقة هي أن الاتصالات الحاسمة في هذا الشأن تمت في وقت سابق على تلك الحروب في الجزء الغربي من البحر الأبيض المتوسط[1]. وحتى مدة التسعين عاما التي عاشتها مملكة بيت المقدس (1096-1187م) كان لها دور ثانوي في هذا المجال من وجهة نظرنا. فقد وصلت منجزات المسلمين العلمية في بلدان الخلافة الشرقية إلى علم الغرب، لأن العلاقة المتداخلة الوثيقة بين البلاد الإسلامية جعلت مؤلفات العلماء في العراق وبلاد الشام ومصر تدرس، إما في المغرب وإما في المشرق حيث كان يتوجه عدد من العلماء المسلمين المغاربة لطلبها هناك[2].

2- طبيعة العلم الإسلامي:

لم تكن علوم المسلمين، بطبيعة الحال، العامل الوحيد الذي أدى إلى إحياء العلم في الغرب. فتقاليد العلوم القديمة لم تتلاش تماما وسط الفوضى التي عمت خلال عصر غزوات البرابرة لأوروبا. ومع ذلك فمن الصحيح أن علماء المسلمين أعطوا العلم الأوروبي قوة دفع جديدة. والأهم من ذلك أن هذا العلم الغربي قد اكتسب مادة أدت إلى إغنائه بدرجة لا نظير لها بفضل الترجمات العربية عن الإغريق، وكذلك بفضل الإنتاج

العلمي المستقل للمسلمين أنفسهم. وجدير بنا أن نلاحظ هنا أنه برغم معرفة المسلمين المبكرة بالمنجزات العلمية للثقافات الأخرى وبخاصة الهندية، فإن علوم الإغريق كانت هي التي قدر لها أن تؤثر تأثيرا حاسما في العلم الإسلامي، ولعل أحد الأسباب التي أدت إلى ذلك هو الدور المهم الذي قام به كل من النصارى المتأثرين بالحضارة الهيلينية، والفرس المتأثرين بدرجة أقل بهذه الحضارة. وكان هؤلاء وأولئك يشكلون جمهرة السكان المحليين في قلب دولة الخلافة. وهناك عامل آخر، وهو أن وحدانية النصارى كانت تمثل تحديا دائما لوحدانية الإسلام. فقد درب الفكر الإسلامي ونضج من خلال المجادلات التي قامت ضد مسيحية كان لديها بالفعل لاهوت مبني على أساس فلسفي[3] من ناحية أخرى. وكان معنى ذلك أن المذاهب الأفلاطونية والأفلاطونية المحدثة والأرسطية أمدت المسلمين بالمقولات التي فهم الفكر الإسلامي، وتمثل من خلالها منجزات العصور القديمة في ميداني الطب والعلوم بدورهما.

وقد أكد ابن خلدون أن العرب الخلص لعبوا دورا صغيرا فحسب في التطور الأساسي للعلوم عند المسلمين، وأن معظم الفضل في ذلك ينبغي أن ينسب إلى الفرس والنصارى واليهود[4]. ولكن حتى لو صح ذلك، فقد أضحت اللغة العربية أداة العلم الإسلامي الرئيسية وقامت في المشرق بالدور الذي قامت به اللغة اللاتينية في الغرب. وقد أوضح ج. بيرجشتريسر[5] (G. Bergstraesser) بإنجاز مقنع أن اللغة العربية قدمت منذ البداية الأداة الكافية للتعبير العلمي الدقيق[6]. ولم تحتل العربية هذه المكانة الرفيعة بذاتها، ولكن الموقع المركزي للعربية بوصفها لغة الدين الإسلامي والإدارة، هو الذي أدى إلى تطويعها لتلائم المتطلبات العلمية. وهذا النجاح الذي حققته عملية تطويع اللغة العربية، إنما كان إلى حد كبير نتيجة لجهد متعمد مقصود لذاته، والدليل على ذلك أن الأعمال العلمية العربية يمكن أن تفهم جيدا دون حاجة إلى معرفة عميقة بالشعر القديم أو النثر[7]، ناهيك عن أعمال النثر الفني التي كتبت في العصور المتأخرة، على الرغم من أن النحو والصرف وقدرا كبيرا من المقررات في اللغة العربية لم يطرأ عليها سوى تغير طفيف منذ أقدم العصور.

ولم يقتصر الاشتغال بالعلوم الإسلامية على المسلمين، حتى بعد

«تعريبها»، إذ استمر النصارى واليهود يسهمون في هذه العلوم إسهاما نشطا، لدرجة أن كتاب «ينبوع الحياة» (Fons Vitas) لابن جبرول[8] كان يظن حتى القرن التاسع عشر أنه من تأليف عالم مسلم، حتى كشف سالومون مونك (S. Munk) عن هوية هذا المؤلف اليهودي[9]. كذلك فإن المؤلفات الطبية التي وضعها إسحاق بن سليمان الإسرائيلي[10]، وموسى بن ميمون[11]، لا تختلف عن أعمال المؤلفين المسلمين. وينسحب ذلك على الكتابات العلمية التي وضعها الأسقف النصراني ابن العبري (بارهيبرايوس)[12] (Barhebraeus). والواقع أن مجرد كون كتب المؤلفين المسلمين قد أمكن ترجمتها إلى العبرية واللاتينية دون أي تغييرات جوهرية، إنما يثبت وجود تفاعل بين الأديان في العلم الإسلامي لا تقل أهميته عما كان في ذلك العلم من تفاعل بين القوميات. وربما كان العلم هو أقل الميادين الثقافية خضوعا لعملية «الصبغ بالصبغة الإسلامية». يضاف إلى ذلك أن استمرار العداء من جانب المذهب السني الرسمي لعلوم الأوائل[13]، وعدم تلاشي هذا العداء ظل صفة مميزة للإسلام كما كان بالنسبة للمسيحية حتى عهد متأخر من العصور الوسطى، كما كان سمة مميزة لليهود المتشددين حتى مستهل عصرنا الحاضر. فقد كان أهل السنة المسلمون يرون أن كل علم لا ينبع من القرآن والحديث لا يعتبر عقيما فحسب، بل يعتبر أيضا الخطوة الأولى على الطريق المفضي إلى الزندقة.

3- بدايات العلوم عند المسلمين:

تعود بداية الاهتمام بالعلوم القديمة عند المسلمين إلى عهد أقدم بكثير من عصر الترجمات. فالجدل المستمر بين المسلمين من ناحية والنصارى والأقوام التي دخلت في الإسلام بثقافتها الهيلينية من ناحية أخرى، كان لابد أن يؤدي إلى إثارة الاهتمام بالعلوم[14]. ولن نتحدث هنا عن الفلسفة والعلوم الأخرى التي سنعالجها في فصول تالية، ولذا فسوف نقتصر على الحديث عن الطب والعلوم الطبيعية والجغرافية.

ليس من شك في أن خالد بن يزيد حفيد معاوية بن أبي سفيان أول الخلفاء الأمويين (41-60هـ/ 661-680م) أظهر ميولا علمية، وكان لديه اهتمام خاص بالسيمياء. لكن بالرغم من أن حقيقة هذه الميول قد ضاعت في

ظلام الأساطير فإن كتب السيمياء التي تنسب إلى خالد بن يزيد منحولة في مجموعها[15].

ويحتمل أن تكون السيمياء (Alchemy) أول علم قديم تعرف عليه المسلمون عن طريق مؤثرات خارجية. ولكن هذا لا ينطبق بالطبع على الطب أو ميادين العلم الطبيعي الثلاثة أو الجغرافية، لأن الاهتمام بهذه العلوم أمر تمليه الحياة ذاتها على الجميع. والحقيقة أن المصادر الإسلامية تشير إلى وجود تعليم علمي في ميدان الطب وحسب. ويظن أن الحارث بن كلدة[16] الذي عاصر النبي درس في جنديسابور الواقعة على مقربة من مدينة سوسة القديمة، والتي كانت تضم أشهر مدرسة وأكفأ مجموعة من المترجمين. وكانت جنديسابور تعتبر مركزا للعلماء الذين غادروا الإمبراطورية البيزنطية عندما اتهمتهم الكنيسة المسيحية في بيزنطة بالكفر، وذلك بعد أن قام مجمع أفسوس بعزل البطريرك نسطوريوس[17] عام 431م. وقد نزل هؤلاء في الرها ونصيبين، ثم استقروا آخر الأمر في جنديسابور. وهناك اتصلوا بحرية كاملة بزملائهم الفرس والهنود ووضعوا الأسس العلمية والفكرية للعديد من ميادين المعرفة الإسلامية. وهكذا، فبالرغم من أن فن التطبيب قد أقره الرسول الذي أثر عنه أنه أحال بعض المرضى إلى الحارث بن كلدة، فإن هناك مع ذلك شكوكا حول ممارسة هذا الفن في الأوساط الدينية، إذ كان التطبيب يعتبر نوعا من التدخل في مشيئة الله. ومن هنا فإننا نجد حتى في وقت متأخر أن مؤلفا مثل ابن الجوزي[18] (ت 597هـ/1200م) اعتبر أن واجبه أن يستهل كتابه في الوصفات الطبية المعروف باسم «التقاط المنافع» باقتباس الأحاديث التي تمتدح الطب[19].

ونحن لا نعرف شيئا عن أساليب تفكير السيميائيين الأوائل وممارساتهم. وكما أشرنا إلى انتحال المؤلفات المنسوبة إلى خالد بن يزيد، فعلينا أن نعتبر الكتابات المنسوبة إلى إمام الشيعة السادس جعفر الصادق (ت 148هـ/765م) منحولة أيضا، حتى يتوافر دليل على صحة نسبتها[20] إليه. وقد وردت إشارات قليلة أخرى عن الطب في القرآن والأحاديث النبوية، ولكن القليل جدا من المعلومات هو الذي يرتفع فوق مستوى الطب الشعبي والممارسات الخرافية[21]. ومع ذلك نستطيع أن نفترض أن كلا من الطب والسيمياء كانا يدرسان لأغراض عملية على أساس فائدتها الفعلية أو

المفترضة، لكن ذلك لا يمكن أن يقال عن العلم الطبيعي الوصفي والجغرافية، وذلك على الأقل في ضوء ما توصي به المصادر المتوافرة لدينا. والرسائل الأولى التي تناولت موضوعات من العلم الطبيعي تنم عن اهتمام لغوي صرف القصد منه شرح قصده أو تزويد كاتب النثر الفني بما يحتاج إليه من دربة على الأسلوب الجميل. ولم ترتفع المعرفة التقليدية بهذين الموضوعين بدورهما إلى مرتبة العلم إلا عندما زادت معرفة المسلمين بالتراث الإغريقي.

4- حركة النقل إلى العربية:

يعتبر حنين بن إسحاق النصراني (194-260هـ/ 809-874م) أفضل المترجمين من اليونانية إلى العربية وأغزرهم إنتاجا. وقد اكتشف عام 1925 أصل لتقرير صحيح النسبة ألفه حنين بن إسحاق نفسه[22]. ويتضح من هذا التقرير أن حنين لم يكن يذكر أسماء المترجمين الذين سبقوه إلا حينما كان يضطر إلى البحث في مؤلفاتهم على وجه التخصيص، سواء بتنقيح ترجماتهم أو الاستعاضة عنها بغيرها كلية، أو إذا ترجم إلى العربية أصلا لم يوجد إلا في السريانية. ولذلك فإن تقرير حنين مفيد بالنسبة للترجمات التي تحدث عنها حديثا صريحا، ولكنه لا يعتبر مصدرا شاملا للترجمات التي أنجزت قبل عصره والتي نستدل عليها مما بقي من النصوص[23].

وإلى جانب اتساع مجال نشاط حنين، فإن ميزته تكمن في الطريقة اللغوية التي استعان بها في تحقيق النصوص الإغريقية التي يمكن الوثوق بها، وفي فهمه الممتاز للأصول، وكذلك في اللغة العربية العلمية التي طورها. وقد كانت ترجماته أبعد ما تكون عن الترجمة الحرفية الصرف، ولم يستطع أحد من زملائه أن يتفوق عليه في جميع هذه الميادين[24].

وقد ذهب ماكس مايرهوف[25] في الطبعة الأولى من كتاب تراث الإسلام هذا إلى أن حنين بن إسحاق كان يفضل جالينوس[26] على غيره، وكان هذا التفضيل هو الذي أدى إلى رفع شأن هذا المؤلف الطبيب الإغريقي في عالم الإسلام في العصور الوسطى، وبالتالي في الغرب. ومع الاحترام الكامل لأبحاث مايرهوف الرائعة في علم الطب الإسلامي وتاريخه، إلا أننا نشك في صحة هذا القول. فقد ذكر مايرهوف نفسه أن حنين ترجم أيضا مؤلفات لأطباء آخرين ممن كانت أهميتهم في عالم الإسلام لا ترقى أبدا

إلى مكانة جالينوس. ولكن هل يمكن أن يكون ميل رجل واحد، مهما بلغت أهميته، أصلا لتطور طويل تم عبر قرون طويلة وفي قارات عديدة؟ الحق أن تقدير جالينوس كان عظيما حتى قبل الإسلام، وكان شمول مؤلفاته والأهمية الفلسفية الكبيرة لكاتبها كفيلين بأن يتخطى تقدير الناس له حدود الطب، خاصة أن كتاباته قد امتازت بميزات أدبية تروق لكل أنواع المثقفين. وينبغي أن يضاف إلى ذلك أن المجموعة الكاملة المعروفة باسم «الكتب الستة عشر» أو جامع الكتابات الإسكندرانية (Summaria Alexandrinorum) التي اعتبرت أساسا للدراسات الطبية، قد جمعت كما يبدو في وقت مبكر يرجع إلى العصر السكندري، بحيث لابد أن يكون المترجمون العرب على علم بها من قبل. وقد أشار حنين إلى هذه المجموعة بصفة خاصة في نهاية مناقشته للكتاب العشرين في قائمة كتب جالينوس التي ذكرها[27].

5 - الكتب المنحولة Pseudepigraphia:

لقد سنحت لنا من قبل مناسبة للإشارة إلى انتحال الكتابات العلمية أو شبه العلمية، والواقع أن الانتحال كظاهرة أدبية عامة لم تحظ حتى الآن إلا باهتمام ضئيل، بالرغم من كثرة عدد المؤلفات التي تبين أنها منحولة وتقرر اعتبارها كذلك. ويمكن تلمس بدايات دراسة انتحال الكتابات في الإسلام واليهودية في العصور الوسطى في المقدمة التي وضعها شتاينشنايدر[28] (Steinschneider) لكتابه المنشور عام 1862 بعنوان «حول الكتابات المنحولة وخاصة كتب علوم الأسرار[29] في العصور الوسطى». ومع ذلك فإن دور الكتابات المنحولة في المؤلفات العلمية الإسلامية ضخم إلى درجة يستحق معها مناقشة خاصة هنا.

فبالنسبة للمؤلفين المنتحلين نجد عدة كتاب عزا إليهم القدماء مؤلفات زائفة بينهم فيثاغورس (Pythagoras) رئيس جمعية مزعومة من السيميائيين عرفت باسم «جماعة الفلاسفة» Turba philosophorum[30] وغيرهم من الفيثاغوريين[31]. وقد وضع سيزار دوبلر C. E. Dubler أخيرا قائمة بأسماء المؤلفات المنحولة التي نسبت إلى أرسطوطاليس[32]، كما أن كتاب «الحكم المائة» (Centiloquium) المنحول لبطليموس[33] قد ترجم إلى العربية

مع تعليق من أديب مرموق[34]. وهناك أيضا أبولونيوس الطواني[35]، وهو المؤلف المزعوم لكتاب العلل المطول، وكذلك الجداول الزمردية (Tabula samaragdina) الذي يعتبر ذيلا له[36]. ونجد تحت اسم هرمس المثلث العظمات مكتبة كاملة من المؤلفات، (لا تطابق ما يعرف باسم مجموعة كتب هرمس Korpus Hermeticum) وضعت من جديد في الإسلام[37]. كذلك الحال بالنسبة لمجموعة كتب أبقراط (Corpus Hippocraticum) التي ثبت أن جزءا منها هو بالتأكيد من تصنيف جالينوس. وكمثال على المؤلفين المنتحلين من غير اليونان نجد زرادشت واوستانز[38] الفارسيين.

وفي عالم الإسلام ظهر أيضا عدد كبير من المؤلفات التي ألحقت بأسماء مسلمين من المشاهير. وهنا نذكر مثلا واحدا: فقد ألف في الأندلس في القرن الحادي عشر الميلادي كتابان في السيمياء والسحر، أحدهما يعرف باسم «رتبة الحكيم» والآخر «غاية الحكيم». وقد نسب الكتاب الأخير في نسخته اللاتينية المعروفة باسم بيكاتريس (Picatrix) إلى عالم الرياضيات والفلك مسلمة بن أحمد المجريطي[39] الذي عاش قبل ذلك بحوالي القرن[40]. وهنا نجد من الصعوبة بمكان أن نعرف اسم المزيف أو بمعنى آخر المؤلف الحقيقي لهذه الكتب. ولكن لدينا حالة واحدة على الأقل كانت القضية فيها معكوسة، أي أن المؤلف الأصلي مجهول والمزيف معروف يزعم أنه مجرد مترجم لمؤلفات قيل إنها كتبت قبل الإسلام بزمن طويل. وهذا المزيف هو ابن وحشية الذي عاش حوالي سنة 287هـ/ 900م[41]. وقد اشتهر ابن وحشية كجامع وشارح للمؤلفات القديمة في العلوم، وبأنه مترجم لكتاب عن أحكام النجوم لمؤلف يعرف باسم تانكالوشا (توسر Teucer) Tankalusha- . واشتهر كذلك ناقلا لكتابات بابلية قديمة مزعومة أشهرها الكتاب المعروف باسم «الفلاحة النبطية»[42]. وكتاب السموم[43]. وقد نسب إلى ابن وحشية العديد من الكتب المنحولة الأخرى، منها ما ظل باقيا ومنها ما ورد في قوائم المصنفات[44]. وهذه الكتب، كما نرى في هذا العرض، ليست دائما مؤلفات حول موضوعات غيبية، بل كان من بينها أيضا كتابات لها قيمة علمية كبيرة، وإن لم تكن تخلو تماما من المادة الخرافية.

وقد تمكنا من خلال الأبحاث التي وضعت في السنين المائة الأخيرة من أن نعلم شيئا عن بعض الفئات الاجتماعية التي كانت لها مصلحة في نشر

مثل هذه الكتابات المنحولة. فابن وحشية مثلا ـ وقد كان قريبا من حركة الشعوبية في العراق ـ كان يأمل عن طريق كتاباته القديمة المخترعة أن يثبت تفوق البابليين ـ وهم فيما يزعم أجداد قومه النبط ـ على العرب الفاتحين الذين كانوا ـ فيما يعتقد ـ أقل ثقافة، كما أثبت فون جوتشمد Gutschmid في تحليله الرائع[45].

كذلك كان ابن وحشية ينتمي على نحو ما إلى أتباع الديانة الوثنية القديمة التي استمرت في حران (Arrhae) في النصوص البيزنطية مدة قرنين أو ثلاثة قرون بعد ظهور الإسلام، والتي زعم أصحابها أنهم الصابئة الذين منحوا في القرآن الكريم حق التسامح الديني على اعتبار أنهم «من أهل الكتاب». ويمكن بالتأكيد أن نعزو بواعث تزييف الكتابات الهرمزية في العربية إلى هذه الفئة من الصابئة[46]، وما زالت بعض هذه الكتابات موجودة حتى الآن.

وكانت الروح التي سادت مثل هذه الكتب هي التي تشيع بين غلاة الشيعة وبخاصة الإسماعيلية، الذين روجوا كتابات علمية كانت لها أحيانا قيمة كبيرة. ويظهر التحليل الدقيق لنصوص هذه الكتابات إلى أي مدى استخدمت تلك النصوص، في الوقت ذاته، للدعوة لمذاهبهم الدينية السياسية. وأهم هذه النصوص كتابات «إخوان الصفا وخلان الوفا»، التي بيَّن جويار[47] (S. Guyard) منذ عهد بعيد طابعها الإسماعيلي، ومن أهمها أيضا مجموعة الكتابات المنسوبة إلى جابر بن حيان[48]. وقد أصبح عدد كبير من هذه الكتب معروفا لدى الغرب، إما كاملة أو عن طريق الاقتباسات الموجودة عنها لدى المؤلفين الآخرين، وهذا ما يجعلها جزءا من التراث الإسلامي.

6- العلماء الموسوعيون: Universal Scholars

من سمات العلم والتعليم في العصور الوسطى في عالم الإسلام، كما في الغرب، تفوق العديد من العلماء في أكثر من حقل واحد من حقول المعرفة. فلم يقصر هؤلاء العلماء أنفسهم على العلوم الطبيعية أو الإنسانية وحسب، بل وضعوا أبحاثا في كلا الميدانين، لذا فإن نواحي معينة من نشاطاتهم العلمية لا تقع على وجه التحديد في نطاق الإطار المخصص

لهذا الفصل. لكننا لا ننصف هؤلاء العلماء إذا اقتصرنا على الكلام حول إنجازاتهم في الطب والعلم فقط، ناهيك عن تجزئة تلك الإنجازات فيما بين فروع العلم المختلفة.

وسوف نتحدث هنا عن اثنين من أشهر هؤلاء العلماء وأهمهم:

فمن أوائل العلماء الموسوعيين أبو بكر محمد بن زكريا الرازي المسمى عند أهل الغرب رازيز (Rhazes) (250 - 313هـ / 865 - 925م). فقد أحرز الرازي شهرة واسعة في الغرب، حيث ظلت مؤلفاته حجة يؤخذ بها دون مناقشة حتى القرن السابع عشر. وكان هذا العالم واحدا من الرواد الذين دعوا إلى تحكيم العقل في العلم الإسلامي، وهو يشبه في ذلك معاصره الفارابي في ميدان الفلسفة. وبالرغم من أن الرازي كان على علم بجميع ميادين العلم اليوناني، كما يستدل على ذلك من كتابه الطبي العظيم «الحاوي» الذي يعرف باللاتينية باسم (Continens)، ومن كتابه الآخر «الطب المنصوري»، المعروف في الغرب باسم (Ad Almansorem) بالرغم من ذلك فقد تحدى التراث الماضي في جميع الميادين، وكان على وعي تام بما يفعل. ففي كتابه «الشكوك على جالينوس» (Dubitationes in Galenum) أورد صراحة كل الانتقادات التي وجهها العلماء بما في ذلك جالينوس نفسه، إلى من سبقوهم. وكان ذلك قبل أن يكتب موسى بن ميمون الفصل الأخير من كتابه المسمى «المقدمات الخمس والعشرون»[49] بثلاثة قرون، وهو الفصل الذي أورد فيه ابن ميمون نقده الخاص لجالينوس مستشهدا بالرازي. وتتجلى روح الاستقلال الفكرية عند الرازي كذلك في موقفه من الفقه الإسلامي، وهو الموقف الذي أتاح الفرصة لمن ترجموا له لكي يربطوا بينه وبين شتى مذاهب الزندقة. وكان الرازي في حقيقة الأمر ينتقد نفس المذاهب التي حاول الآخرون أن يتهموه بها، وإن كان في نفس الوقت يشكك في الفقه التقليدي، وإذا كنا لا نستطيع القول بأن الرازي كان ينكر وجود الله، فإن موقفه حيال الأديان كان ينزع إلى الشك بلا ريب. ولم يكن الرازي في هذا الشأن الرجل الوحيد في تلك القرون التي اتسع فيها تسامح الفكر الإسلامي، حتى أتاح الفرصة للمواجهة بين الأديان المختلفة على نحو لم يسمع به من قبل في أي مكان آخر. وهكذا كان الرازي يميل في مسائل ما وراء الطبيعة إلى اتخاذ موقف قريب من موقف كنت (Kant) القائم على تحكيم العقل، كما اتخذ

هذا الموقف أيضا في العلوم التي مارسها[50]. وقد سجل بدقة تاريخ حالات مرضية، أمكن التعرف على بعضها من خلال أبحاث ماكس مايرهوف (M.Meyerhof)[51]. ووضع الرازي كتابا شهيرا طال ما تناقش حوله العلماء، وعرف فيه لأول مرة تعريفا صحيحا الفرق بين الجدري والحصبة[52].

واتبع الرازي أيضا طريقته الخاصة في علم الفراسة[53]. أما في ميدان الكيمياء فكان الرازي أول عالم لا يجوز في حقه أن يوصف بأنه سيميائي. إذ لا شك في أن الرازي كان ملما بآراء من سبقه من الكيميائيين، ولكنه اختلف عنهم في أنه قدم تقسيما منطقيا للعناصر المعروفة لديه، وأعطى أوصافا دقيقة للأدوات والطرق التي استخدمها في تجاربه العملية، وتوصل من خلال ذلك إلى نتائج دقيقة مبنية على ملاحظاته هو نفسه[54].

ولم يبق إلا القليل من كتابات الرازي الكثيرة التي ترجم العديد منها إلى اللاتينية. وإذا كنا لا نبحث فلسفته في هذا المجال، فلا ينبغي مع ذلك أن نعجب إذا رأينا أن روح الاستقلال الفكري التي اتصف بها الرازي أثرت تأثيرا عميقا في الرجل الذي يجب أن تصفه بأنه أعظم عالم مسلم في العصور الوسيطة، ألا وهو أبو الريحان البيروني (362- 442هـ/ 973-1053م). والواقع أن البيروني وضع ترجمة لحياة الرازي، ورسالة بالمؤلفات التي خلفها[55]، وإن كان قد أسف لأنه لم يستطع تأييد آراء الرازي الدينية والفلسفية. وعندما يعبر البيروني عن موقفه ذاك يقول في لهجة المعتذر إن الرازي كان مضللا لا مضللا. وهكذا اعترف البيروني أنه كان من أتباع الرازي في معظم المسائل، باستثناء الجوانب الأكثر تطرفا في أعماله. ونستدل من تذييل البيروني «لفهرست كتب محمد ابن زكريا الرازي» بقائمة بأسماء مؤلفاته هو، على أنه كان يعتبر نفسه مرتبطا روحيا بالطبيب العظيم.

بل إن البيروني فاق الرازي نفسه في اتساع نطاق اهتماماته. ونحن لا نستطيع هنا أن نتناول إسهاماته في العلوم البحتة التي تشكل الجانب الأكبر من كتاباته، على أننا نلاحظ أنه قد عمل ثبتا بكتبه أحصى فيه ما ألفه منها حتى عام 428هـ/ 1036م، عندما كان عمره على حد قوله خمسا وستين سنة هجرية، وفي هذا الثبت لم يقتصر على إيراد عدد من المؤلفات الخاصة بالعلم الطبيعي والتاريخ والشعر القديم، ولكنه أورد أيضا قوائم

كاملة لترجمات قام بها لأعمال علمية وغير علمية، نقلها عن الهندية وغيرها من اللغات[56]. وقد لا يظهر على الفور في هذا الثبت تعمق البيروني في المسائل اللغوية، غير أن ملاحظاته حول اللغة كلما عرض لموضوعها تقدم دليلا كافيا على تضلعه فيها. وكتب البيروني وصفا رائعا للحياة الروحية والفكرية في الهند[57]، وفي السبعينيات المتأخرة من عمره وضع مؤلفه المعروف بكتاب «الجماهر في معرفة الجواهر»[58] (Book of stones) الذي خالف فيه تماما ما هو مألوف في كتب علم التعدين عند المسلمين، وتجاهل كلية وجود أي خواص سحرية للأحجار. ففي هذا الكتاب قدم، بالإضافة إلى شروحه لأسماء للأحجار، مواضع المناجم والأوزان النوعية للعناصر وقيمها في البيع والشراء وغير ذلك من الملاحظات التي لها علاقة جزئية بالطب، مع بعض النوادر. وقدم أيضا معلومات أدبية[59] وشروحا نقدية لما كتبه السابقون عليه من العلماء في هذا المجال. والواقع أن البيروني يعتبر واحدا من العلماء المسلمين القلائل جدا الذين لم تكن اقتباساتهم عن الكتب الأخرى مجرد نقول، بل جاءت هذه الاقتباسات جزءا لا يتجزأ من الموضوع الذي يعالجه. وفي الوقت نفسه نجد البيروني في العادة يسخر من حكايات الخوارق، ومن أمثلة ذلك أنه أنكر صراحة صحة الكتاب المنسوب إلى أرسطو في الأحجار.

ونظرا لعدم توافر الدلائل التي يمكن الاعتماد عليها في إثبات صحة البيروني المعروف «بكتاب الصيدلة في الطب»، فإن ماكس مايرهوف وجد أنه من المتعذر عليه أن ينشر أكثر من مقدمة هذا الكتاب. ومع ذلك فإن هذا يعتبر كافيا لإظهار ما ظل البيروني يتمتع به حتى سن الثمانين، التي كتب فيها ذلك الكتاب، من طاقة وافرة على العمل وروح قوي لا تضعضعه السنون[60].

وبالرغم من أنه ينبغي علينا أن نترك جانبا كتابات البيروني المتعلقة بالرياضيات والفلك، فإننا لا نستطيع أن نغفل ذكر كتابه التقويمي العظيم الخاص بالتقويم عند الأمم القديمة (المعروف باسم الآثار الباقية عن القرون الخالية) والذي ألفه عندما كان عمره حوالي الثامنة والعشرين. وهذا الكتاب الذي انتفع فيه «بقوانين» بطليميوس وواصل فيه أفكاره، لا يعتبر فقط دراسة مقارنة ووصفا لحقب مختلفة من التقويم - وهو من هذه

الناحية يعد الكتاب الأول من نوعه في الفكر العالمي - وإنما هو أيضا مورد لا يقدر للمعلومات المتعلقة بتاريخ الأديان ومأثورات الشعوب. ويستحق التنويه هنا وصفه للأعياد وغيرها من الأيام المشهودة عند أهل الأديان المختلفة التي ذكر تقاويمها. وقد دلل البيروني على اطلاعه على الكتابات المقدسة الخاصة بتلك العقائد المتعددة، واقتبس على سبيل المثال من العهد القديم معتمدا في ذلك على نسخة عربية منقولة عن أصل عبري.

ومع أن البيروني حقق إنجازات علمية مهمة وأكيدة في ميادين عديدة من المعرفة، فلا يسعنا إلا أن نقرر أمرا مثيرا للدهشة إلى حد ما. وهو أن البيروني لا يكون جزءا من التراث الإسلامي بالمفهوم الذي تستعمل فيه الكلمة في هذا الكتاب[61]. وربما يرجع ذلك إلى تخوف المترجمين من صعوبة لغته، وطريقة معالجته للموضوعات الواردة في مؤلفاته، ولهذا فضلوا عليها تلك الكتابات الأسهل فهما والتي وضعها العلماء السابقون عليه واللاحقون به. وعلى أي حال فإن من الحقائق المقررة أن مستوى النقد العلمي الذي وضع أسسه الفارابي والرازي والبيروني كل في مجاله، لم يراع بصورة دائمة في ميدان العلوم عند المسلمين. فبالرغم من أن هناك كتابات رائعة بل رائدة وضعها علماء منفردون، تدهور التأليف في العلوم في حالات كثيرة إلى نوع من التجمع المقيد بالسلطة، بل لم يلبث أن خضع لأفكار مسبقة ذات طابع تنجيمي وسحري من النوع الذي يميز النشاط العلمي في العصور الوسطى[63]. ولذا فلابد من الوقوف على هذه الآراء إذا كنا نريد أن نفهم العلوم عند المسلمين ونقدر تأثيرها في الغرب.

7- مفهوم العلِّية: السحر والتنجيم والسيمياء:

كانت محاولة تعليل الحوادث الطبيعية على أسس من التنجيم والسحر تعتبر علما إلى وقت قريب نسبيا. وكان أي خروج صريح على تلك المبادئ يعتبر بعيدا تماما عن التصور، حتى بالنسبة لأولئك العلماء الذين كانوا يرفضون، لأسباب دينية أو منطقية، التنبؤ بالغيب على أساس التنجيم والسحر المرتكز على الاعتقاد بوجود علاقة سببية سحرية بين الموجودات. وقد أثبت ثورندايك(L. Thorndike) هذا الرأي فيما يتصل بالسحر، وذلك في كتابه الأول بعنوان «مكانة السحر في تاريخ الفكر الأوروبي» (The Place

of Magic in the Intellectual History of Europe) الذي نشر عام 1905. وهذا الكتاب الذي تضمن مادة وافرة، كشف النقاب عن الخصائص الفكرية النفاذة التي تميز بها. هذا الغربي الوسيط جعله الخصم الكبير لجورج سارتون (G. Sarton) الذي كان رياضيا، ومن ثم فلم يستطع استيعاب هذه الفكرة، بالرغم من معرفته الواسعة بالتاريخ وصلته الوثيقة بالمصادر الشرقية. ومن الواضح أن معارضة سارتون كانت الدافع الرئيسي الذي دفع ثورندايك، بعد حوالي خمسين سنة إلى إلقاء محاضرته المعروفة أيضا عن «المكانة الحقيقية للتنجيم في تاريخ العلم»[63]. ومن المفيد لمطلبنا هنا أن نورد الفقرة التالية من هذه المحاضرة:

«وأخيرا توصل ألبرت الكبير[64] إلى استنتاج أن الله عندما قال: «لتخرج الأرض زرعها» (سفر التكوين 1: 24) فإنه أراد بذلك أن الأرض هي الأصل المادي الذي تتكون منه كل الحيوانات فحسب، ولكن المبدأ الفعال يوجد في السماوات». وهذا القول بالسلطان المطلق للسماء على الخلق كله ينبغي أن يكون ماثلا دائما في ذهن كل دارس لتاريخ العلم قبل نيوتون، وذلك فيما يتصل بتقدير أي ناحية من نواحي النشاط العلمي والإنساني المتصل بموضوعنا. على أن معظم أولئك الذين سبق أن نقدوا ما شاءوا تسميته بالتنجيم، لم يضعوا موضع المناقشة هذا الافتراض المسبق، مع أنه هو الأساس الحقيقي للتنجيم، وإنما بدأوا يناقشون ذلك الافتراض في القرنين السادس عشر والسابع عشر عندما أخذ التمييز بين الأرض والسماوات يتلاشى تدريجيا[65]، مما مهد الطريق لظهور التطور العلمي الجديد الذي تم على يد نيوتون. لكننا عندما نقول إن قوانين الطبيعة أو القوانين الفيزيائية لم تعرف إلا عندئذ فإننا نتجنى بذلك على التنجيم والعصور السابقة تجنيا فادحا، ذلك أن الناس كانوا في العصور الماضية يعتبرون التنجيم والفلك أسمى بكثير من الفيزياء والميكانيكا، والذي فعله كتاب نيوتون «المبادئ» (Principia)، هو أنه حطم ذلك التمييز الذي ساد عصورا طويلة بين علوم عليا وعلوم دنيا.

وينطبق نفس الشيء على السحر كما نفهم معنى الكلمة هنا. فجميع المخلوقات الطبيعية (في رأي القائلين بالسحر) لها خواص معينة تربط بينها وبين العالم العلوي، وهذه الخواص هي التي تمكن تلك المخلوقات من

القيام بنشاطاتها العادية. ولتوضيح استنتاجات ثورندايك التي استخلصها من العلم الغربي، نقتبس هذه الجمل القليلة من «كتاب البحث»[66] لجابر بن حيان، وذلك في صيغتها الأكثر تركيزا كما وردت في الأصل العربي لكتاب «بيكاتريس» Picatrix[67]:

«واعلم أنه إذا كان الدواء الفاعل ذو الطبع خاصا بالأمر فإن الفعل الصادر عنه يكون أقوى والطلسم أبهر، وذلك بيِّن من صورة إعطاء الكواكب ومن جهة القبول أيضا، وذلك لأن العطاء يكون أتم، ومثال ذلك ـ أكرمك الله ـ أن تتعمد في أول عمل الطلسم مثال القبول وصورته ليقع له العطاء من الكواكب على قبول تام فيتم المراد من الطلسم ويدوم فعله وتنتشر روحانيته، والمثال في ذلك لتراه بينا في إعطاء الكواكب الأمر المبتغى وصورة القبول منها فإن الناس مع كل وقت يعملون الطلسمات وهم لا يعلمون، وذلك أنك إذا أردت تكوين شيء من الحيوان أو تركيب شيء من النبات أو عمل شيء من الحجارة فإنك إنما تعمد أولا إلى أجزاء ذلك الشيء فتجمعها في أنواع أجزائها أولا ثم تدقها أو تسحقها أو تمزجها أو غير ذلك من أنواع الأعمال، إلى أن ينقضي فعلك فيها والطبيعة مع ذلك لا تزال والكواكب يدبران ذلك ويتممانه إلى أن يبلغ الشيء إلى الغاية الأخيرة التي كانت تتوخى منه، مثل عمل كثير من الأصباغ وتوليد الحيوان وعمل النحل خاصة والحيات والعقارب وسائر ما هو من هذا الباب، وكذلك الحال في الطبيخ والمزاجات وفي تركيب الأدوية، وعلى مثال ذلك هو الحال في إنضاج الأرحام أنواع المني حتى تبلغ به إلى الغايات التي تصنع فيه الطبيعة الكواكب أفعالها على تدريج».

وهكذا يتبين من معنى النص أن الكواكب تمد صاحب الطلسم بقوتها وفعاليتها على التأثير من خلال الإشعاع المنبعث من موقعها الفلكي الخاص بها، شريطة أن تكون في هيئة معينة ومشحونة بالقوة، ثم تستخدم في غرضها المضبوط بطريقة صحيحة وفي الوقت المناسب. وجاء في نص المصدر[68] «والحركة كما قلنا، كون الفلك والعطاء كله ـ وهو المبتغى في الطلسمات ـ هو تحريك الشيء القابل وإخراجه من القوة إلى الفعل»[69].
أما في علم السيمياء فقد كان مفهوم القانون الطبيعي قد غطى على إلغاء التمييز بين الأرض والسماوات، وذلك عن طريق التأمل. وهذا الأمر كما

أشار إليه ثورندايك (Thorndike) في العبارة المقتبسة آنفا، لم يوضع على أساس علمي إلا عن طر يق علم الحيل القديم، كما يفهم هذا من المقالة التاسعة لكتاب «جماعة الفلاسفة»[70] (Turba Philosophorum). وصفات الله في الإسلام، وكذلك صفات الملائكة كان يقال إنها تتحد بطريقة عقلية وفي ترابط طبيعي. وقد تصور الناس وجود شبه بين صنعة الخالق المبدع سبحانه وتعالى وما يفعله الصانع الماهر الذي يشتغل في السيمياء[71].

وواضح أن مفهوم العلية الذي بين ثورنديك أنه لباب العلم الغربي في العصور الوسطى، ينطبق على علوم التنجيم والسحر والكيمياء القديمة عند المسلمين، حيث إن أي فهم عميق للعلوم عند المسلمين ينبغي أن يعتمد إلى درجة كبيرة على استيعاب هذا المبدأ الأساسي فيها. وإذا بدا لنا أن كتاب «جماعة الفلاسفة» قد ذهب إلى أبعد من ذلك، فإن هذا كان في الظاهر فقط، لأن غرض المقالة التاسعة هو إقناع القارئ بأن السيمياء ممكنة التحقيق، مثلها في ذلك مثل الخلق بالنسبة للخالق، ما دام الخالق والسيميائي كلاهما يعمل بنفس المواد ويسير في عمله على نفس القوانين الطبيعية، ومن ثم ينبغي في النهاية قبول الرأي الذي يقول باعتماد العناصر الدنيا على العليا، إذ إنه لولا الخالق لما وجد إنسان ولا مادة تمارس بها صنعة السيمياء.

8- المنجمـــون:

ترجمت مؤلفات المسلمين في أحكام النجوم إلى اللاتينية على نطاق واسع، وربما كان أسباب ذلك تلك الجداول الفلكية التي لا يستغنى عنها، والتي كانت تلحق ببعض تلك الكتب. وفي سياق بحثنا هذا سنقصر اهتمامنا فقط على أولئك المنجمين الذين كانت لهم أهمية فكرية وثقافية كبيرة. وبالرغم من أن أبا معشر جعفر بن محمد الملخي الذي توفي عام 272هـ/886م عن عمر يناهز مائة العام، لم يكن أول المنجمين الذين وصلت إلينا مؤلفاتهم، فقد كان أوفر المنجمين الأوائل حظا من الاحترام، وأقواهم تأثيرا[72]. وكانت أهميته بالنسبة لتطوير الفلسفة الغربية موضوع دراسة دقيقة نشرت مؤخرا[73]. وقد كان أبو معشر على معرفة واسعة بالتراث القديم، وقد وضع نظرية تقول بأن الصور ـ النجمية ـ تتراءى في السماء مع

حلول العشور (Decans) أي عقود الشهور الستة والثلاثون (التي يشكل كل منها ثلث برج من الأبراج الاثني عشر)[74]. وقد وصف تويسر البابلي[75] هذه الصور التي عرفت باسم القرانات (Paruntellonta) وكان لها تأثير كبير في المصورين في عصر النهضة. وهذه الناحية غير المتوقعة من تراث الإسلام أظهرها وشرحها وربورج (A. Warburg) في محاضرة أحدثت ثورة في البحث في هذا الميدان[76]. فقد ثبت أن الصور التي ترى في الحزام الأوسط من الرسوم المثبتة على الجص (الفريسكو frescoes) في قصر شيفانوجا (Schifanoja) بفرارا[77] (Ferrara) هي صور لقرانات العشور التي وصفها أبو معشر ضمن السلاسل التي يسميها الفارسية، وهي في الحقيقة سلاسل بابلية تويسرية تختلف عن صور القرانات الهندية[78] والبطلمية. وقد دخلت صور القرانات هذه بطريقة مختلفة أخرى في كتاب بيكاتريس Picatrix (انظر ما بعده). وبهذا تكون تلك القرانات قد دخلت علم النجوم الغربي عن طريقين على الأقل.

وأشمل كتاب أساسي في علم أحكام النجوم هو الذي كتبه علي بن أبي الرجال القيرواني (والذي يعرف باللاتينية هلي أبين راجل (Haly filius Abenragel)[79]. وكتابه المسمى «البارع في أحكام النجوم» كان واحدا من بين الكتب التي ترجمت إلى الإسبانية بأمر ألفونسو العاشر الملك العالم. وعاش المؤلف ليرى الجداول الطليطلية وقد راجعها وأصلحها إبراهيم بن يحيى الزرقالي[80] ومعاونوه عام 432هـ/ 1040م. وبهذا يكون معاصرا للمؤلف المجهول لكتاب بيكاتريس[81] (Picatrix) الذي ترجم للإسبانية أيضا بطلب من الملك ألفونسو، ولم نعثر بعد على أثر لهذه الترجمة[82].

وكتاب بيكاتريس هذا يتناول علم أحكام النجوم، ليس على أنه موضوع قائم بذاته فحسب، بل يستخدمه أيضا كأساس لفلسفة شاملة عن الطبيعة تسري على عالم ما تحت فلك القمر، وبذلك يمكننا هذا العلم، لا من أن نفهم تركيب الكون فحسب، بل إنه يمد المشتغلين به بقوى سحرية، مثله في ذلك مثل السيمياء. فالسحر المعتمد على التنجيم (اللذان يتناولهما المؤلف في كتاب خاص أيضا) يعتبران نتيجة للفلسفة. ومع أن المؤلف يذهب إلى حد أنه يضمن كلامه تعاليم دقيقة خاصة بعقيدة نجومية لها قرابينها وطقوسها وصلواتها التي وصفت بدقة ونقلت عن أصل حراني، فإن الكتاب

قد ترجم إلى الإسبانية واللاتينية، كما نقل ثلاث مرات على الأقل إلى العبرية. واستمر تأثير هذا الكتاب ساريا حتى عصر الإصلاح الديني في أوروبا، وانتفع به كثيرا العالم أجريبا (Agrippa) الذي ينسب إلى نيتيس هايم[83] (Nettescheim) والذي كان معاصرا لمارتن لوثر، وذلك في كتابه المسمى «الفلسفة المستورة» (Occulta Philosophia)، بالرغم من التحذير الشديد من تداوله، الذي أصدره الطبيب الخاص ليوحنا حاكم براندنبورج[84] (Brandenburg) عام 1456م.

وهذه الخلاصة لفلسفة العصور الوسطى في الطبيعة هي التي قدر لها أن تبقى، في حين أن الفلسفة ذاتها قد أصبحت منذ وقت طويل شيئا عفى عليه الزمان، بفضل المفهوم الحديث للعالم الذي استقر منذ عصر النهضة، أما علم النجوم فلا يزال حيا حتى هذا اليوم[85]. وهذا هو السبب في أن العلم الحديث لا يعتبر التنجيم والسحر أكثر من ممارسات غيبية. ولم يدرك الناس إلا في عصرنا الأهمية الحقيقية التي كانت لهما بالنسبة إلى نظرة العصور الوسطى إلى العالم.

9- السيميائيون: The Alchemists

إن أقدم مصنَّف عربي في السيمياء أمكننا تحديده، هو كتاب منحول ينسب إلى أبولونيوس الطواني، ويعرف باسم «كتاب العلل» أو «سر الخليقة»، وهو الكتاب الذي أشرنا إليه سابقا. وكان أول من لفت الأنظار إلى هذا الكتاب المستشرق الفرنسي سيلفستر دي ساسي[86] (Silvestre de Sacy) عام 1799. وبعد انقطاع طويل أثبت يوليوس روشكا عام 1926 أن واحدا من أشهر المؤلفات الأساسية في السيمياء في العصور الوسطى، وهو كتاب الجداول الزمردية (Tabula Smaragdina)، الذي يتضمن بضعة سطور كتبت في هيئة دعاء وتتعلق بفلسفة الطبيعة، نقشت على لوحة زمردية، قيل إن أبولونيوس وجدها في قبو سفلي بين يدي رجل عجوز هو هرمس المثلث العظمات (Hermes Trismegistus). أثبت روشكا أن هذا الكتاب منقول عن «كتاب العلل»، وقد أثبت باول كراوس (P. Kraus) أولا أن الكتاب كله، الذي هو وصف شامل للكون من وجهة نظر السيمياء، ليس في الحقيقة سوى عرض للنظرية التي لخصها كتاب «الجداول الزمردية» بطريقة مستورة، ثم

أثبت ثانيا أن هذا الكتاب سبق أن حدد تاريخه الرازي وأرجعه إلى عصر الخليفة المأمون (198-218هـ/813-833م). وقد ترجم هوف السانتالي (Hugh of Santalla) «كتاب العلل» إلى اللاتينية في منتصف القرن الثاني عشر الميلادي، ولكن التأثير الذي أحدثه هذا الكتاب في الغرب، في صورته الكاملة، كان أقل من التأثير الذي أحدثه من خلال نص كتاب «الجداول الزمردية» الذي لم يلبث أن استقل عنه، وأخذت منه اقتباسات كثيرة في الكتب الأخرى (مثال ذلك ما نجده في كتاب «سر الأسرار»[87] المنسوب إلى أرسطو، كما كان هذا الكتاب موضوعا للعديد من التعليقات).

وإذا كان «كتاب العلل» يوضح كيف تسربت الفلسفة والكونيات (Cosmology) الأفلاطونية الجديدة إلى الفكر الإسلامي، فإن كتابا منحولا آخر هو كتاب «جماعة الفلاسفة» (Turba Philosophorum) الآنف الذكر يبين أن رواد العلم الأوائل من المسلمين كانوا على علم أيضا بالمذاهب الفلسفية القديمة كما حفظت في كتابات الرواة الإغريقيين. وقد أفاد المؤلف، الذي يمكن أن نفترض أنه كان معاصرا لابن وحشية، من المأثور الأصيل لتعاليم الفلاسفة السابقين على سقراط في إعطاء السيمياء أساسا فلسفيا وإسلاميا في آن واحد. ومن هنا فإن كلا الكتابين أقدم أو كان معاصرا للرازي ومجموعة مؤلفات جابر بن حيان[88].

والواقع أن جابر بن حيان قد اهتم بالسيمياء العلمية، ولكنه حاول في نفس الوقت أن يستكشف تركيب الكون ويفهمه. وهذا ما جعله يطور عمله المسمى «بالميزان»، ويراد به نظام للعلاقات العددية تتكون بموجبه المواد من عناصر[89]. أما كتاب «جماعة الفلاسفة» فقد استخدم الفلسفة بنفس الطريقة التي استخدمها بها السيميائيون اليونانيون، أي أنه استخدمها لإقامة نظرية معقولة في العناصر. كذلك يتخذ هذا الكتاب موقف اليونانيين في الجزء الخاص بالسيمياء من النص، الذي هو مجموعة من الوصفات العجيبة التي أطلقت فيها على المركبات أشد الأسماء غرابة وغموضا[90]. وقدمت هذه الوصفات في شكل حوار يديره فيثاغورس. والواقع أن هذا الكتاب ليس على الإطلاق موجها ضد السيميائيين اليونانيين، كما اعتقد روشكا، بل إنه هو بالذات الذي جعل الأسلوب الخيالي الطنان الذي تميزت به المؤلفات الإغريقية يسيطر على جميع كتابات السيمياء اللاحقة.

ويبدو أن أقدم كتاب اعتمد على كتاب «جماعة الفلاسفة» هو ذلك المؤلف المنسوب إلى الفيلسوف اليوناني كراتس[91] (Cratea). ويركز أهم قسم في هذا الكتاب على النواحي العلمية للنصوص اليونانية، ولو أنه يتخذه أسلوبا شبيها بأسلوب الكتب المنزلة على نمط ما نجده في كتاب «جامع مؤلفات هرمس». لكن محمد بن أميل التميمي[92] الذي يعرف عند اللاتينيين باسم Zadith Filius Humuel (ت في النصف الثاني من القرن الرابع الهجري / العاشر الميلادي) قد عمل في كتابيه المعروفين باسم «رسالة الشمس إلى القمر الجديد» وكتاب «الماء الفضي القمري» والأرض النجمية[93] على تثبيت الاتجاه إلى الإغراق في الأبحاث الوهمية المضنية، الذي أصبح يميز السيميائيين اللاحقين، والذي بدأ «بكتاب الحبيب»[94]، وهذا التطور هو الذي نقل السيمياء من طريق مسدود إلى آخر، وجعل العلماء اللاحقين مثل ابن سينا، يناصبون صنعة السيمياء العداء الشديد، مهما كانت نظرتهم إلى الأسس الفلسفية التي تقوم عليها.

١٥ - الطب وعلم العقاقير: Medicine and Pharmacology

إن العلاقة التي لا تزال قائمة بين الكيمياء والطب، بتوسط علم العقاقير، قد وجدت تعبيرا غريبا عنها في العصور الوسطى عندما انتقلت لغة السيمياء السرية العقيمة إلى فن تركيب الأدوية، وقد وصف جوته في مسرحيته «فاوست» Faust في مشهد «نزهة عيد الفصح»، الصيدلية القديمة خلال فترة انتشار وباء الطاعون الذي كان قد قضي عليه قبل وقت قصير، وذلك عندما أشار إلى عمل والده:

> الذي كان يواصل العمل مع مساعدين يصغون إليه
> وهو منزوٍ في معمله الأسود المظلم حيث كان يجمع
> وفقا لوصفات لا يحصيها العد،
> بين الأضداد في مزيج واحد
> فعنده هناك عاشق جريء، أسد أحمر[95]،
> يزف إلى الزنبقة[96]، حمام فاتر،
> والاثنان يعذبان بنار حامية، وتمتد ألسنة اللهب،
> مختلفة،

الملكة الشابة[97] تتراءى وراء الزجاج،
هذا هو الدواء،
ولكن المرضى كانوا يموتون،
ولا أحد يسأل: من شفي من الدواء؟

(ترجمة ج. ماديسون بريست G. Madison Priest)

وبمقارنة هذا الوصف بالمؤلفات الإسلامية في علم العقاقير، نجد هذه المؤلفات تتحدث في موضوع الأدوية بلغة واضحة كل الوضوح. وهذا ينطبق أيضا حتى على ما كتبوه في علم المواد السامة (السميات) ونظريتهم في أضداد هذه المواد (ترياق السم)، مع أن طبيعة الوصفات السامة الخطرة وفائدتها في تنفيذ الأغراض الإجرامية، كان يمكن أن تؤدي بالمرء إلى أن يتوقع وجود مصطلحات سرية بشأنها، ولكنا نجد علم السميات، حتى في كتاب «بيكاتريس»، يعرض بلغة واضحة تماما، ولو أن مكونات الأدوية السامة التي كانت تدخل ضمن نطاق ما يسمى «بالصيدلة القذرة»، كان لها أهمية كبيرة في هذا المجال.

والواقع أن فرعا من فروع الطب الإسلامي لم يبحث بمثل الدقة التي بحث بها علم العقاقير[98]. وقد عمل ماكس مايرهوف، مؤلف الفصل الخاص بالعلم والطب في الطبعة الأولى من كتاب «تراث الإسلام»، على وضع كثير من أهم النصوص بين يدي القراء، ونشر عددا كبيرا من الدراسات والرسائل المتعلقة بتاريخ علم العقاقير في الإسلام[99]. كما شرح أسماء الأدوية شرحا علميا، وقام بعمل قائمة شاملة لما كان يباع منها في سوق العطارين في القاهرة خلال الحرب العالمية الأولى. وكان أهم الكتب المتنوعة التي حققها ونشرها، كتاب «شرح أسماء العقار» لموسى بن ميمون (529 ـ 601هـ/ 1135 ـ 1204م)، لأنه يقتصر على عرض أسماء الأدوية المبسطة بمختلف اللغات.

ومع أن علماء المسلمين كانوا على علم بكتابات علماء العقاقير من اليونان، فإن كتاب «الأدوية المفردة»[100] (Materia Medica) الملقب «بكتاب الحشائش» الذي ألفه (ديوسقوريدس)[101] (Dioscurides) ظل أعظم مرجع تقليدي في هذا الميدان، كما بقي اسم هذا الكتاب مستخدما حتى القرن التاسع عشر للدلالة على موضوع علم العقاقير في تعليم الطب. وقام اصطفن بن بسيل بالترجمة العربية الرئيسية للكتاب المذكور، وقد اطلع

حنين بن إسحاق على تلك الترجمة وأصلحها. ولم يترجم إلى العربية سوى جزء من أسماء الأدوية في حين ظلت أسماء باقي العقاقير على صورتها اليونانية بحروف عربية[102]. أما الترجمة الكاملة للكتاب من اليونانية إلى العربية فقد جاء الحافز عليها من المخطوط الفخم الذي أرسله قسطنطين السابع[103] إمبراطور الروم البيزنطيين إلى الخليفة الأندلسي عبد الرحمن الناصر في قرطبة (300-350هـ/ 912-961م). وأمكن بواسطة التصاوير الواردة في هذا المخطوط ترجمة المزيد من أسماء العقاقير التي تضمنها الكتاب إلى العربية. ولا تزال مخطوطات من هذا النوع باقية إلى اليوم، وفي كثير منها نجد أسماء عربية ولاتينية وغيرها أضافها إلى حواشي النص اليوناني نفر ممن استعملوا تلك المخطوطات فيما بعد. وقام سيزر دوبلر (Caesar E. Dubler) بعمل علمي ضخم درس فيه التطورات التي مر بها كتاب «الأدوية المفردة» حتى ترجمته إلى اللغة القشتالية على يد أندريه دي لاجونا (Andres de Laguna) (1499-1560). وكان دوبلر هو الذي حقق ونشر الطبعة الأولى للترجمة العربية[104] لهذا الكتاب، التي أعدها إيليا تريس (Elia Teres).

ونستطيع أن نقول، في حدود الموضوع الذي نعالجه في هذا الفصل، إن أهمية علم الطب في التراث الذي خلفه الإسلام لا تضارعها أهمية أي فرع آخر من العلوم[105]، لكن عمل خلاصة موجزة عن إنجازات الطب الإسلامي تعتبر اليوم أصعب حتى مما كان عليه الأمر قبل خمسين أو مائة سنة. ذلك لأن علمنا بلغ اليوم حدا من السعة يجعلنا لا نكتفي بالقليل من العموميات، وفي الوقت نفسه لا نملك من المعلومات عن ذلك الطب ما يمكننا من وضع تقدير جديد لعلم الطب عند المسلمين يحل محل التقدير القديم[106]. غير أن تطبيق مناهج فقه اللغة (الفيلولوجيا) على تاريخ الطب بفضل علماء مثل أ. ج. براون (G. E. Browne) وماكس مايرهوف (Max Meyerhof) اللذين كانا طبيبين وعالمين في اللغات، قد أتاح على الأقل معالجة الموضوع بطريقة جديدة. وسوف ندع جانبا أسماء الأطباء الذين أحرزوا شهرة عن طريق اكتشافات تمت بالمصادفة نتيجة تقدم البحث العلمي، ونركز اهتمامنا على أولئك الذين قاموا بإسهامات رئيسية في التراث الطبي في عالم الإسلام.

ومن الملاحظ في العلم الطبي، كما في علوم أخرى كثيرة، أن بعض

الإنجازات الرئيسية في الطب تمت في أوائل اشتغال المسلمين بهذا العلم، وبعد ذلك بدت على هذا العلم ظواهر الاضمحلال والتدهور. فأقدم موسوعة عربية في الطب ما زالت باقية بين أيدينا، وهي كتاب «فردوس الحكمة»، ظلت في نواح معينة تفوق كل ما عداها. وقد ألف هذا الكتاب علي بن ربن الطبري[107] عام 236هـ/ 850م. أي أن المؤلف كان معاصرا لحنين بن إسحاق. وأهمية هذا الكتاب ترجع أولا إلى حقيقة مهمة هي أن مؤلفه كان على علم بالكتاب الرائد الذي وضعه حنين بن إسحاق عن طب العيون[108]، وربما كان أيضا على علم بترجمته لكتاب «مقالة في الدلائل» أي التشخيص لأبقراط. والسبب الثاني لأهمية كتاب «فردوس الحكمة» هو أن مؤلفه خصص فصلا قائما بذاته للطب الهندي، بغرض واضح هو المقارنة بين هذا الطب وبين طب الإغريق الذي يقوم عليه الكتاب أصلا. وثالث أسباب هذه الأهمية هو أن المؤلف يستخدم مصطلحات حنين في الفصل الأول المطول من الكتاب، الذي يدور حول فلسفة الطبيعة. أما طبعة هذا الكتاب الباقية[109] بين أيدينا فهي في أشد الحاجة إلى المراجعة والتصحيح على أساس فيلولوجي صحيح.

وما دمنا قد تحدثنا في ما سبق عن الرازي، فإننا نستطيع الآن أن ننتقل إلى الحديث عن علي بن عباس المجوسي[110]. والتواريخ الخاصة بحياة هذا الرجل غير معروفة بشكل واضح، ولكننا نعرف أنه كان الطبيب الخاص للأمير البويهي عضد الدولة (338-372هـ/ 949-982م) في بغداد. وقد أهدى علي بن العباس المجوسي هذا الأمير كتابه الطبي الكبير «الكتاب الملكي»[111] أو «كامل الصناعة الطبية» الذي ترجم إلى اللاتينية تحت عنوان (Liber regius)، وعرف مؤلفه باللاتينية باسم (Haly filius Abbas). ولهذا الكتاب مكانة خاصة في تاريخ الطب لأنه كان النموذج الذي ألف على منواله كتاب «الكليات» (Liber pantegni) الذي يدخل في مجموعة المؤلفات التي نقلها قسطنطين الأفريقي للمدرسة الطبية في سالرنو (كما سيأتي). ولما كان هذا الكتاب يبدأ بعرض لتاريخ الطب، وهو عرض يرد أيضا في الترجمة التي قام بها أصفهان الأنطاكي لهذا الكتاب عام 521 هـ، 1127م (والتي طبعت في البندقية 1492م) فإنه قدم للغرب مادة ذات قيمة كبيرة في كتابه تاريخ الطب.

وكان قسطنطين الأفريقي، الذي نجهل اسمه الحقيقي، قد ارتد عن الإسلام ثم أطلق عليه اسم قسطنطين بعد تنصره. وقد انتقل من أفريقيا إلى إيطاليا حيث أصبح راهبا بندكتيا في دير مونت كاسينو، وانقطع لهذا الدير عندما انقضت سنوات عمله في سالرنو ومات حوالي عام 1087م. وقد قام مؤخرا هـ. شيبرجيز (H. Schipperges) بدراسة وتحليل مجموع الكتابات التي جمعها وترجمها قسطنطين الأفريقي للمدرسة الطبية في سالرنو[112]. ويدخل ضمن هذه المجموعة كتاب فيلسوف القيروان وطبيبها اسحاق بن سليمان الإسرائيلي (المعروف بإيساك اليهودي في الترجمات اللاتينية لمؤلفاته)[113]. وبينما كان الرأي السائد عن قسطنطين الأفريقي في الطبعة الأولى من هذا الكتاب (تراث الإسلام) بأنه يسطو على آراء غيره للإحياء، فقد أثبت شيبرجيز (Schipperges) أن كثيرا من الكتب التي نسبت ترجمتها إلى قسطنطين في مخطوطات متأخرة، هي إضافات مقحمة لا ترد في أقدم المخطوطات.

وعلى الرغم من أن ابن سينا (أفيسينا لدى الغرب ـ Avicenna) كان معاصرا لقسطنطين الأفريقي ـ لأنه عاش بين سنتي (370-429هـ/980-1037م) فإن مؤلفات ابن سينا الطبية لا تذكر بين كتب الطب التي ترجمها قسطنطين الأفريقي. ولا تزال الترجمة الذاتية لحياة ابن سينا باقية، وقد ترجمت أكثر من مرة. لكن مؤلفه الأساسي في الطب وهو كتاب «القانون» أصبح وكأنه إنجيل الطب في العصور الوسطى، وحل هذا الكتاب إلى حد ما محل مؤلفات الرازي. وقد طبع كتاب «القانون» في نصه الأصلي لأول مرة في روما عام 1593م، بعد إدخال حروف الطباعة العربية إلى أوروبا بزمن قصير[114]. أما فيما يتعلق بمؤلفات ابن سينا الطبية فيبدو أنها لم تكن على درجة من الأصالة تعدل شهرته التي ترجع إلى أسلوبه السهل. وقد قدمت الدراسات الرائدة التي قام بها ألبير زكي إسكندر[115] (A. Z. Iskander) دليلا لا يمكن نقضه، على أن أقساما كاملة من كتاب ابن سينا في الطب تعتمد اعتمادا أساسيا على الرازي. ولذا، فدون أن تكون لدينا رغبة في التقليل من مكانة ابن سينا كمعلم وطبيب، لابد لنا من الاعتراف بأنه اعتمد على غيره كمؤلف في الطب إلى حد يزيد بكثير عما كان يظن سابقا.

ولابد أن نذكر بين كبار المؤلفين في الطب ابن رشد (المعروف لدى

الغرب باسم أفيروس Averroes)، والذي ترجم كتابه المشهور في الطب «الكليات» إلى اللاتينية باسم (Colliget) على يد رجل لم يعرف إلا بهذه الترجمة يدعى بوناكوزا (Bonacosa)، وذلك في مدينة بادوا بإيطاليا عام 1255م. والفصل الذي يتضمنه هذا الكتاب عن التنفس يحتوي على نقد مهم لكلام جالينوس، أجريت حوله دراسة خاصة نشرت أخيرا[116]. ومن بين نقاد جالينوس الآخرين يكفينا أن نذكر الطبيب وعالم اللاهوت النصراني ابن بطلان[117] (ت 458هـ / 1066م) الذي كانت مجادلاته مع ابن رضوان[118] تدور حول بعض أساسيات على وظائف الأعضاء[119]. كما نذكر العالم الذي اكتشف الدورة الدموية الصغرى، وذلك عن طريق الاستنتاج المجرد، ونعني به علي بن النفيس[120] (ت 687هـ/1288م). ويبدو الآن أن مايكل سيرفيتوس (Michael Servetus) كان على علم بنظرية ابن النفيس هذه[121].

ومن بين فروع الطب المختلفة، نجد أن المصنفات المتعلقة بالرمد أو طب العيون تستحق تنويها خاصا. ولا يرجع ذلك فقط إلى أن الأبحاث التي أجريت عن هذا الفرع من الطب تزيد على ما أجري في أي ميدان من ميادين العلاج الأخرى، ولكن يرجع أيضا إلى الإنجازات التي حققها المسلمون في طب العيون وتأثير هذه الإنجازات في الغرب. ولعل من أسباب الجهود الخاصة التي بذلها الإخصائيون المسلمون في الرمد، تفشي أمراض العيون في الشرق، وهي ظاهرة لا تزال موجودة إلى اليوم. غير أن طب العيون مدين في تفوقه أيضا إلى الاهتمام الكبير الذي أولاه العلماء المسلمون لمشكلات علم البصريات. (انظر القسم التالي من هذا البحث المتعلق بالعلوم الدقيقة للوقوف على دراسة أشمل لهذه الناحية).

ويعتبر علي بن عيسى (الكحال) أشهر أطباء العيون العرب[122]. وقد أشار هذا الطبيب النصراني (الذي لا يدل اسمه على ديانته) إلى دراساته العلمية المستفيضة في هذا الميدان، بالإضافة إلى دراساته المتعمقة في الكتب - وهي أمر لابد من التسليم به. وعلى الرغم من أن أ. فايجنباوم (A.Feigenbaum) قد رفض قبول رأي ج. هيرشبيرج (J. Hirschburg) القائل إن علي بن عيسى مارس التخدير في عملياته الجراحية، على أساس أنه استنتاج خاطئ، فإن هذا لا يقلل من أهمية هذا الطبيب العربي. ويعد كتاب علي بن عيسى الرئيسي «تذكرة الكحالين» الكتاب التقليدي الشائع

عن طب العيون العربي. وقد ترجم هذا الكتاب مرة إلى العبرية ومرتين إلى اللاتينية، وطبع في البندقية خلال الأعوام 1497، 1499، 1500 على التوالي بعنوان «رسالة الكحل ليسوع بن علي» (Tractatus de Oculis Jezu ben Hali).

وأخيرا لابد لنا من أن نذكر مثالا فريدا لتأثير التراث الإسلامي في الغرب. ذلك أن مؤسس علم التشريح الحديث أندرياس فيساليوس Andreas Vesalius نشر في عام 1538م «جداوله» التشريحية الستة كدراسة تمهيدية لمؤلفه الرئيسي المعروف باسم «الصنعة» (Fabrica) الذي كتبه عام 1543. وقد ورد في النص اللاتيني لهذه الجداول عدد كبير من المصطلحات العربية والعبرية، بل إن بعض المصطلحات كتبت بحروف عبرية. وقام شارلز سنجر (Charles Singer) وحايم رابين (Chaim Rabin) ببحث دقيق عن هذه الجداول. ولم تكتف هذه الدراسة بشرح النصوص الواردة في الجداول المذكورة شرحا دقيقا، بل أظهرت أيضا كيف اهتدى فيساليوس إلى معرفة المصطلحات في اللغات السامية التي لم يكن هو نفسه ضليعا فيها[123]. وهكذا حملت جداول فيساليوس التشريحية التراث العربي في الطب إلى مطالع العصور الحديثة.

11 - التاريخ الطبيعي: Natural History

اتضح لنا من خلال الميادين العلمية التي بحثت حتى الآن الاتجاهُ العمليُّ للعلم الإسلامي. ويتجلى هذا الاتجاه أوضح ما يكون في المؤلفات التي وضعها العلماء المسلمون في النبات والحيوان والمعادن. ففي الحالات التي لم توضع فيها كتب النبات لأغراض لغوية، فإن المؤلفات الإسلامية في هذا الميدان كانت ذات طبيعة زراعية أو صيدلانية. ويلاحظ أن لدينا كتبا قليلة في علم الحيوان بمعناه الصحيح، مع أن هناك عددا كبيرا من المؤلفات التي تدور حول فن الصيد والطرد وغيره من فنون الفروسية، بالإضافة إلى الطب البيطري. أما الكتب المؤلفة في المعادن فمعظمها يتناول الأحجار الكريمة، وهي تهتم بصورة رئيسية بالقوى السحرية التي تنسب إلى الأحجار، وبالرغم من أن من الصحيح أنه «كانت توجد في جميع هذه الميادين مؤلفات قديمة ترجمت إلى العربية، كان يمكن أن تكون نموذجا يحتذى به»[124]، فإن استفادة المؤلفات العربية الأصيلة من تلك النماذج كانت في هذا الميدان

أقل منها في الميادين الأخرى.

فكتاب النبات الذي ورد ذكره في قوائم مؤلفات أرسطو[125] (ص 815، عمود أ، سطر 10-ص 830، عمود ب، سطر 4) والذي يعرف بأنه منحول، يمثل مظهرا فريدا لتراث الإسلام في الغرب. فهذا الكتاب هو ترجمة يونانية للصيغة اللاتينية التي عملها ألفرد دي سارشيل (Alfred de Sareshel) لكتاب النبات الذي ألفه في الأصل نيقولا الدمشقي (Nicholaus Damascenus) المولود حوالي عام 64 ق.م، والذي كان ألفرد قد قرأه في ترجمة عربية مختصرة[126]. وقد نشر نص الترجمة العربية لهذا الكتاب أ. ج. أربري (J.A.Arberry) خلال عامي 1933 , 1934. كما نشرها أيضا الدكتور عبد الرحمن بدوي عام 1954[127]. بل إن مؤلفات ثيوفراسطوس[128] (Theuphrastus) في النبات، المقتبسة مباشرة عن أرسطو، لم تكن معروفة في عالم الإسلام. إذ كان في متناول علماء المسلمين في الفلاحة مجموعة نصوص زراعية أقدم، جمعها كاسيانوس باسوس سكولاستيكوس (Cassianus Bassus Scholasticus) لإمبراطور الروم البيزنطيين قسطنطين السابع، الذي تحدثنا عنه من قبل، وقد عرفت مجموعة النصوص هذه باسم الزراعة (Geoponica)[129].

ولا يعرف حتى الآن إن كانت مؤلفات المسلمين في النبات خاصة، مثل «كتاب النبات» لأبي حنيفة الدينوري[130] قد تركت أي أثر في الغرب، لكن هذا الأثر يبدو حقيقة واقعة إلى حد ما بالنسبة لمؤلفات علماء المسلمين في الزراعة والفلاحة. فقد ترجمت إلى اللاتينية مقتطفات مطولة من «كتاب الفلاحة النبطية» لابن وحشية، كما ترجمت إلى اللغة القشتالية في العصور الوسطى كتابات عالمين أندلسيين في الزراعة هما ابن وافد[131] (ت 467هـ / 1075م)، وابن بصال[132] (ت 499هـ/ 1105م).

وكانت معظم مؤلفات أرسطو في علم الحيوان معروفة في عالم الإسلام، ومع ذلك فإن الاقتباسات المنسوبة إليه في المؤلفات الإسلامية في الحيوان لم تكن كلها صحيحة. وقد وردت هذه الاقتباسات في بعض المؤلفات: مثل كتاب «الحيوان» للجاحظ، وكتاب «طبائع الحيوان وخواصها ومنافع أعضائها» لعبيد الله بن جبرئيل بن يختيشوع، وكتاب «حياة الحيوان» للدميري.

وقد حفظ جانب من مؤلفات العرب في «البيزرة»[133] بطريقة غريبة،

ذلك أن الفيلسوف ثيودوروس (Theodorus) الذي يحتمل أن يكون قد أتى من أنطاكية وعاش في بلاط الإمبراطور الألماني فردريك الثاني (1194ـ1250م)، قد خلَف مايكل سكوتس (Michael Scotus) على الأرجح في منصب منجِّم البلاط.

وقد ترجم ثيودوروس لسيده كتابا واحدا على الأقل في البيزرة، ولا يزال هذا الكتاب موجودا في مخطوطتين حتى الآن، وكان كتاب البيزرة المترجم هذا هو الأساس الذي اعتمد عليه فردريك في وضع مؤلفه الخاص في هذا الموضوع والمعروف باسم «فن الصيد بواسطة الطيور» (De Arte Venandi cum avirbus). ولم يكتف الإمبراطور الألماني بذكر مصادر كتابه، بل قام بأبحاثه الخاصة في تصحيح المعلومات الواردة فيها[134].

كذلك فإن مؤلفات المسلمين في خواص المعادن والأحجار أثارت اهتمام الغرب. وكان المؤلفون المسلمون يقبلون بشغف على الإفادة من «كتاب الأحجار» المنسوب لأرسطو، والذي توجد منه كذلك نسخ العبرية واللاتينية (نشرها جوليوس روشكا عام 1912). وقد لقيت المؤلفات الإسلامية في المعادن والأحجار اهتماما خاصا من جانب حاكم عظيم آخر في القرن الثالث عشر هو ألفونسو العاشر ملك قشتالة الملقب بالعالم (el Sabio)، وكان ألفونسو رجل علم بحق[135]، ولا يزال كتابه المعروف «بالجواهر» (Lapidario) متوافرا بين أيدينا في نسخة ملونة هي صورة طبق الأصل عن الكتاب المذكور[136].

ولم تثمر دراسة هذه العلوم الطبيعية الثلاثة (وهي النبات، والحيوان، والمعادن والأحجار)، مؤلفات متخصصة في هذه العلوم فحسب، بل إن المادة الناتجة عنها قد ضمنت في موسوعات خاصة بجميع العلوم، وكذلك في المؤلفات العامة التي تصف الكون (General Cosmographies). ولابد من التنويه، بالنسبة للكتب الموسوعية، بكتاب «عيون الأخبار» لابن قتيبة الدينوري (276هـ/ 889م)، الذي ترجم القسم الخاص بالحيوان فيه إلى الإنجليزية مع تعليق عليه[137]. أما الكتب التي تصف الكون فأشهرها كتاب ألفه زكريا بن محمد القزويني (ت 682هـ/1283م)، وهو كتاب «عجائب المخلوقات وغرائب الموجودات»[138]. وقد بقي هذا الكتاب بأصله المخطوط موضحا بصور طالما أثارت فضول مؤرخي الفن. وكان القزويني هو المسلم الوحيد الذي

أدخل في مؤلفاته الخرافة القائلة بوجود طيور تنمو على الأشجار وتعيش عليها (طيور البرنقيل Barnacle Geese) وقد انتشرت هذه الخرافة على نطاق واسع في مؤلفات المسلمين واليهود والنصارى، وهي كما نعلم حاليا لا ترجع إلى أصل شرقي، وإنما أتت من الجزر البريطانية التي كانت تنبت فيها تلك الأشجار على حد قول القزويني[139]. ويحتمل أن يكون الإمبراطور فردريك الثاني، الذي كان يصغر الملك ألفونسو العالم بعشر سنوات، قد وقف على تلك الأسطورة من مصدر آخر. فقد ذكر في كتابه أنه أرسل بعثة للنظر في حقيقة هذه المسألة، واستطاع أن يثبت أنه لا أساس لها من الصحة. ومع ذلك فإن كتاب القزويني «عجائب المخلوقات وغرائب الموجودات» يعتبر على جانب كبير من الأهمية؛ لأنه حاول أيضا أن يدخل المعلومات الإسلامية عن الملائكة والشياطين في تحليله لتركيب العالم، الذي اتخذ طابعا علميا، وقد استخدم هذا الكتاب كمصدر أفاد منه عالم قزويني آخر يدعى حمد الله المستوفي[140]، الذي ولد بعد حوالي ثمانين عاما من وفاة زكريا القزويني، وألف حمد الله المستوفي مصنفه الموسوعي المعروف بـ «نزهة القلوب» بالفارسية. وقد ترجم ج. ستيفنسون (J.Stevenson)[141] القسم الخاص بالحيوان من هذا الكتاب إلى الإنجليزية عام 1928. ولدينا في الغرب مصنفات مشابهة للمؤلفات الموسوعية والكونية التي وضعها المسلمون، وفي هذا المجال نذكر كتابين يضمان اقتباسات كثيرة من مؤلفات العلماء المسلمين. وأحد هذين الكتابين هو الذي ألفه توماس المنسوب إلى كانتمبري (Thomas of Cantimpré) في النصف الأول من القرن الثالث عشر، وهذا الكتاب موجود في طبعة ألمانية معدلة عملها كونراد فون ميجنبيرج (Konrad von Megenberg)[142]. أما الكتاب الآخر فهو كتاب «المرآة» (Speculum) الذي يتألف من أربعة أجزاء. وقد ألفه فينست دي بوفيه (ت حوالي 1296م) الذي يصغر توماس بقليل. ويحتوي هذا المؤلف الكبير أيضا على عدد ضخم من الاقتباسات المنقولة عن مؤلفات إسلامية شديدة التنوع[143].

12 - الجغرافية: Geography

سوف نعرض للجغرافية الفلكية في قسم آخر من هذا الفصل، ونكتفي هنا بكلمة موجزة عن الجغرافية الوصفية بقدر ما تؤثر في تراث الإسلام.

وما زالت مؤلفات المسلمين في الجغرافية تحتل مكانا مهما حتى يومنا هذا، لأن المعلومات التي تتضمنها تزيد في علمنا بالجغرافية التاريخية المتعلقة بالبلدان التي تناولتها هذه المؤلفات، وبالتالي تنمي بصورة غير مباشرة معلوماتنا عن تاريخ تلك البلدان. فتراث الإسلام في هذا الميدان له أهمية إيجابية خاصة. ونجد بين الذين ألفوا في الجغرافية الوصفية رحالة قاموا بأسفارهم بدافع شخصي، وحجاجا إلى مكة وضعوا كتبا عن تجاربهم في السفر بعد عودتهم من الحج. كما نجد بينهم تجارا كانوا ينظمون قوافل تجارية، ومبعوثين في خدمة الدولة كانت مهامهم تبعث فيهم الرغبة في الاستزادة من المعرفة عن البلاد التي زاروها، بالإضافة إلى سفراء توجهوا في سفارات إسلامية لدول أجنبية، ودعاة دينيين وسياسيين، ومسافرين في طلب العلم أو سعيا وراء المغامرة. وإلى جانب المؤلفات الجادة في الجغرافية، هناك بطبيعة الحال مؤلفات أدبية تتضمن تصورات خيالية عن صورة العالم، كما يتمثل في رحلات السندباد التي تشكل جزءا من كتاب «ألف ليلة وليلة». ومثل هذه الملامح نجدها أيضا ماثلة في ما سطر في الغرب من ملاحم الفرسان وكتب المغامرات، ولكن أحدا لم يبحث حتى الآن بطريقة منهجية عن مدى دور المؤثرات الإسلامية في تحديد الأوصاف التي تضمنتها تلك الكتابات الغربية عن «الشرق»، وهي الأوصاف التي اختلط فيها الواقع بالخيال.

وفي جزيرة صقلية التي كانت ملتقى عظيما لحضارتي الإسلام والغرب حتى نهاية عصر أسرة هوهنشتاوفن (Hohenstaufen) ألف كتاب جغرافي عظيم باللغة العربية هو كتاب «نزهة المشتاق في اختراق الآفاق» للإدريسي، وذلك بناء على طلب من الملك النورماندي رجار (روجر) الثاني (Roger). وهذا الكتاب هو وصف لخارطة كبيرة للأرض صنعت من الفضة لرجار المذكور، وأضيفت إليها إحدى وسبعون خارطة. ويتضمن الكتاب بحثا شاملا في الجغرافية الوصفية العامة كتبه محمد الشريف الإدريسي[144] قبل عام 548هـ/ 1154م بقليل. وقد وضع الإدريسي مؤلفا آخر في الجغرافية[145] لوليام الأول (William I) خليفة رجار.

وكان للخرائط الإسلامية وما كتبه المسلمون في علوم البحار أثر بالغ في تقدم الملاحة الغربية[146]. فالملاح الذي قاد سفن فاسكودا جاما (Vasco

de Gama) (إلى قاليقوط على الساحل الغربي للهند)، هو الملاح العربي أحمد بن ماجد الذي وضع دليلا للملاحين في المحيط الهندي[147] ـ يعرف باسم «الفوائد في أصول علم البحر والقواعد». وكتب الملاح التركي بيري ريس (Piri Reis)[148] في القرن السادس عشر كتابا في الملاحة في البحر الأبيض المتوسط. ويظن أن إحدى خرائط ذلك الكتاب كانت نسخة عن خارطة استخدمها كريستوفر كولومبوس. وقد أثبت شارلز. هـ. هابجود (Charles H. Hapgood) أن الخارطة التي رسمها واستعملها بيري ريس كانت تعتمد على معلومات اقتبسها عن أصول قديمة. ولم تكن هذه الخارطة خارطة بورتلانية (Portlano)، أي خارطة موانئ تبين الطرق البحرية بين ميناء وآخر، ولكنها تقوم على مسافات محسوبة وفقا لأسس رياضية[149].

وقد نشر في روما عام 1592 بالعربية قسم مقتطف من كتاب «نزهة المشتاق» للإدريسي، كما نشر هذا القسم في ترجمة لاتينية قام بها راهبان مارونيان سنة 1619، تحت عنوان مغلوط هو «جغرافية النوبة» (Geographia Nubiensis). ويرينا هذا المثل كيف ساعدت كتب المسلمين الجغرافية على تعليم أهل الغرب، في وقت لم يكن قد بدأ فيه بحث أهل الغرب في جغرافية الشرق، ولم تكن قد بدأت فيه ـ بالأحرى ـ الدراسات الغربية الخاصة بمؤلفات المسلمين في الجغرافية. كذلك قام أستاذ العربية في جامعة باريس في القرن السابع عشر الذي يدعى بيير فاتييه (Pierre Vattier) بترجمة مخطوط في وصف مصر وجده في مكتبة الكاردينال مازاران. ويتضمن المخطوط، إلى جانب ذلك، كلاما كثيرا في الجغرافية، ونصا شائعا عن التاريخ الأسطوري لمصر القديمة مع الاهتمام الخاص بمراكز السحر فيها[150]. وأمثال هذه الكتب أعانت كثيرا على تكوين صورة الشرق لدى الغربيين خلال عصر التنوير. وقد وجدت هذه الصورة صدى في الأعمال الفنية والأدبية عند الغرب، وكانت سببا في نشوء انطباعات مسبقة وتحيزات ضد الشرق لم يتمكن البحث العلمي من إزالتها حتى الآن. (انظر ما سبق في الفصل الأول من هذا الكتاب).

13 - المؤلفات في تاريخ الطب: Historiography of Medicine

أنشأ المسلمون علما خاصا بالتراجم وأسماء المؤلفات التي وضعها علماؤهم في مختلف العلوم، وهو تقليد يتمنى المرء لو أن غيرهم من الأمم

وأصحاب الثقافات الأخرى اتبعوه. فقد كان العلم القديم عندما يعالج أحد الموضوعات يمهد له بعرض للإنجازات التي حققها السابقون في هذا الموضوع. وقد اتبع هذا المنهج علماء مسلمون أعلام من أمثال علي بن العباس المجوسي والبيروني اللذين تحدثا عن المعالجات السابقة لموضوعات تخصصهما. وكتب إسحاق بن حنين بن إسحاق (ت 298هـ/ 910م) في وقت مبكر، مصنفا موجزا وقائما بذاته في تاريخ الطب[151]. وكان هذا الكتاب الذي يدعى «تاريخ الأطباء» معروفا لدى ابن النديم مؤلف كتاب الفهرست[152]، الذي عاش في أواخر القرن الرابع الهجري/ العاشر الميلادي. وقد ذكر ابن النديم في كتابه جميع المؤلفات العلمية والأدبية المعروفة في ذلك الوقت، واعتمد في هذا العمل على مصادر موثوق بها إلى درجة كبيرة، وكان يعرضها بدقة تامة، غير أن محتويات هذا العرض لم ينتفع بها إلى الآن بصورة كافية، إلا فيما يتعلق بالنصوص الخاصة بأرسطو[153]، لا بالنسبة إلى جالينوس وغيره من الأطباء والعلماء. وقد ألفت مجموعة أخرى من تراجم العلماء في القرن الرابع الهجري/ العاشر الميلادي، كتلك التي وضعها الطبيب الأندلسي ابن جلجل[154]، والعالم البغدادي أبو سليمان المنطقي[155] (ت 385هـ/ 985م)، وكان الأخير يرأس حلقة للفلاسفة أسهمت كثيرا في نشر الأساليب العلمية في التفكير لدى المجتمع البغدادي. وقد وصلت إلينا المناقشات التي كانت تدور في حلقته عن طريق عدة مصنفات ألفها أحد أعضاء هذه الحلقة، وهو الأديب المتصوف أبو حيان التوحيدي، (ت حوالي 400هـ/ 1010م)[156].

وفي القرن الخامس الهجري/ الحادي عشر الميلادي[157]، كتب القاضي والفلكي الطليطلي صاعد بن أحمد بن عبد الرحمن بن صاعد الأندلسي[158] أول كتاب عن تاريخ العلم في العالم. بعنوان «التعريف بطبقات الأمم»، ويشتمل هذا الكتاب على دراسة مفصلة لما أسهمت به الأمم المختلفة في ميادين العلم[159].

وما زالت المؤلفات الطبية التي وضعها الطبيب ابن مطران الدمشقي (ت 587هـ/ 1191م)[160] بحاجة إلى نشر. وقد ألف في القرن السابع الهجري / الثالث عشر الميلادي مصنفان يضمان ملخصا لجميع المعلومات السابقة في الطب، ويزوداننا بأكمل مصدر للمعلومات عن تاريخ الطب، وهذان

المصنفان هما: «تاريخ الحكماء» للوزير علي بن يوسف القفطي (ت 646هـ/ 1248م)، وقد حفظت مقتطفات مطولة لا بأس بها من هذا الكتاب[161]. أما المصنف الآخر فهو «عيون الأنباء في طبقات الأطباء» تأليف الطبيب ابن أبي أصيبعة[162] (ت 668هـ/1270م). وقد حفظ الكتاب الأخير في عدة نسخ مخطوطة، وطبعه أوجست موللر (August Muller) عام 1884. وهو مصنف معجمي قسم على أساس البلدان والفترات الزمنية. ويؤرخ هذا الكتاب للطب ابتداء من أصوله الأسطورية المنسوبة إلى أسقليبيوس[163] (Asclepius) إلى العصر الذي كتب فيه المؤلف كتابه[164]. وقد اجتذب مصنف ابن أبي أصيبعة علماء الغرب في وقت مبكر، وبين هؤلاء أطباء لم يكتفوا بالاطلاع على مؤلفات ابن سينا في ترجماتها اللاتينية، بل رغبوا في دراسة كتابه «القانون» في أصله العربي. وعلى سبيل المثال قام بيتر كيرستين (Peter Kirsten) (1575-1640م) وهو طبيب من مدينة بريسلاو[165] (Breslau) وأصبح فيما بعد أستاذا في الطب في جامعة مدينة أبسالا السويدية، قام بطبع قسم من كتاب «القانون» وكتاب في النحو العربي لتسهيل دراسة مادة الكتاب. كما قام ماتياس فاسموت (Matthias Wasmuth)، وهو مستشرق من دوقية «هولشتاين» وعالم في شؤون الكتاب المقدس، قام هو الآخر بوضع مقدمة لكتابه المعروف بـ «النحو العربي» (Grammatica Arabica)، الذي طبع في أمستردام عام 1654م، وأكد في مقدمته الطويلة على أهمية تعلم اللغة العربية لدراسة الطب، وأشار في هذا الصدد بوضوح إلى ابن أبي أصيبعة. وفي بداية القرن الثامن عشر ضمن جون فريند (John Freind) كتابه المعروف بـ «تاريخ الطب من عصر جالينوس إلى أوائل القرن السادس عشر» (History of Physick from the Time of Galen to The Beginning of the 16th Century)، ضمَّنه ترجمة لحياة شخصية واحدة مقتبسة من ترجمة جزئية لمصنف ابن أبي أصيبعة عملها سليمان الأسود (Salomo Negri). وأخيرا قام يوهان ياكوب رايسكه (Johann Jacob Reiske) عالم العربية بمدينة لايبزج عام 1745 باستنساخ أجزاء من كتاب «عيون الأنباء في طبقات الأطباء» لرسالة الدكتوراه التي قدمها. وقد حفظت هذه الأجزاء مع غيرها من مخطوطات هذا العالم في مكتبة كوبنهاجن[166].

ويمكن الوقوف على مزيد من المعلومات حول انتقال العلم الإسلامي

إلى الغرب، من خلال دراسة قام بها المتشرق السويسري يوهان هاينريخ هوتنجر (Johann Heinrich Hottinger) الذي عاش في زيورخ، تعرف باسم «المصنف الرباعي للمؤلفات» (Bibliothecarius quadripartitus) وطبعت عام 1664. ويحتوي المبحث الثالث من هذه الدراسة الذي جاء بعنوان «كتابات آباء الكنيسة في اللاهوت» (De theologia patristica) على ملحق عن «الكتاب العرب» (De scriptoribus arabicis) . وقد خصص هذا الملحق لعرض كتاب «رسالة في تراجم المشهورين من العرب» (Libllus de viris quibusdam illustribus apud Arabes) لمؤلفه الرحالة المغربي ليون الأفريقي(167)، (الذي جيء به أسيرا إلى روما في أوائل القرن السادس عشر)، وترجم هذا الكتاب إلى اللاتينية وعلق عليه هوتنجر في كتابه المذكور. ويعتبر ليون الأفريقي مصدرنا الوحيد بالنسبة لجميع المعلومات الطبية التاريخية، وإن لم تكن معلوماته موضع ثقة في كل الأحيان.

ولذلك يمكننا القول إن مؤلفات علماء المسلمين الطبية التاريخية، تشكل جزءا مهما من التراث الذي خلفه الإسلام للغرب، وهو تراث ما زالت أهميته وتأثيره مستمرين إلى اليوم.

مارتن بلسنر

M. Plessner

ببليوغرافيا

مؤلفات عامة:

- د. أرنالديز R. Arnoldex
بالاشتراك مع
لوي ماسينون L. Massignon
تاريخ عام للعلوم (Histoire general des sciences)
نشره رينيه تاتون Rene Taton
الجزء الأول (باريس 1957) ص 430-471.

- د.م. دانلوب D. M. Dunlop
العلم العربي في الغرب Arabic Science in the West
(منشورات الجمعية التاريخية الباكستانية مجلد 35 كراتشي 1958).

- شارل بيلات Ch. Pellat
الموسوعات في العالم العربي
(Les Encyclopedies dans le monde arabe)
مقال منشور في كراسات التاريخ العالمي
Cahiers d'histoire mondiale
المجلد التاسع (1966) ص 631-658.

- مارتن بلسنر M. Plessner
«الحضارة الشرقية» (la Civilta de l'Oriente)
قام على تحريره جوسيبه توتشي Giuseppe Tucci
(مجلد 3) روما (1958) ص 447-492.

- ل. ثورندايك L. Thorndike
تاريخ السحر والعلم التجريبي
(A History of Magic and Experimental Science)
ثمانية مجلدات (نيويورك 1923-1958) (إلى القرن السابع عشر).

- أما كتاب الدوميلي Aldo Mieli «العلم العربي» La science arabe باريس

1958، وأعيد طبعه 1966 ـ فهو غير مرضي.

- وأما بالنسبة للعلماء المفردين والمترجمين فانظر: جورج سارطون «مقدمة في تاريخ العلم» (Introduction to the History of science)

بالتيمور 1927-1948، (حتى القرن الرابع عشر)

الترجمات إلى العربية:

- ي. مونيريت دي فيلا (U. Monneret de Villard)

دراسة الإسلام في أوروبا في القرنين الثاني عشر والثالث عشر

(Le Studio de l'Hislam in Europe)

(دراسات ونصوص رقم 110 الفاتيكان 1944).

- أ. موللر A. Muller

مراجع عربية لتاريخ الطب الهندي

(Arabishen Quellen Zur Geschichte der indischen Medizin).

نشر في مجلة جمعية المستشرقين الألمان (Z. D. M. G) مجلد 34 (1880)

- هـ. ريتر H. Ritter

ر. فالتزر R. Walzer

الترجمات العربية لمؤلفات أطباء اليونان الموجودة في مكتبات إستانبول

Arabishe Ubersetzungen griechischer Arzte in Stambuler Bibliotheken

نشر في تقارير جلسات الأكاديمية البروسية للعلوم (1934).

- فرانز روزينثال F. Rosenthal

استمرار علوم القدماء في عالم الإسلام

(Das Fortleben der Antike im Islam)

(زيورخ ـ شتوتجارت 1965) يتضمن مختارات ممتازة.

- ماكس. شتاينشنايدر M. Steinschneider

حول تاريخ الترجمات من الهندية إلى العربية وغيرها

(Zur Geschichte der Ubersetzungen aus dem indishen in's Arabische)

مقال نشر في مجلة جمعية المستشرقين الألمان (Z. D. M. G)

مجلد 24, 25 (1870, 1871).

- نفس المؤلف.

الترجمات العربية من اليونانية

(Die arabishen Ubersetzungen aus den Grieschischen)

نشر في غراتز (Graz) (1960) وهو إعادة لنشر سلسلة من الأبحاث المطبوعة في مختلف الدوريات منذ عام 1889 وما بعده.

مراجع في الترجمات من العربية إلى اللاتينية واللغات الدارجة:

- م. ذا. دى ألفيرني M. Th. D'Alverny

ابن سينا في اللاتينية (Avicenna Latinus)

محفوظات تاريخية خاصة بالعقائد والأدب في العصور الوسطى

(Archives d'histoire doctrinale et letteraire d Moyen age)

مجلد 28 وما يليه (1961).

- فوسيه. ماريبا. قياس فايكروسا J. M. Millas Vallicrosa

الترجمات الشرقية في مخطوطات مكتبة كاتدرائية طليطلة

(Las traducciones Orientales en los manuscritos de la Biblioteca catedral de Toledo).

- ماكس أ. شتاينشنايدر M. Steinschneider

الترجمات الأوروبية من العربية حتى منتصف القرن السابع عشر

(Die europaishen Ubersetzungen aus dem Arabischen bis zur Mitte des 17 Jahrunderts).

تقارير عن أبحاث أكاديمية العلوم في فيينا.

مجلد 149, 151 (1904 ـ 1905، وأعيد طبعها 1956).

- فرديناند فيستفيلد F. Wustenfeld

الترجمات العربية إلى اللغة اللاتينية

(Die Uberetzungen arabischer Werke in das Lateinishe)

مطبوعات جمعية العلوم في جوتنجن

جوتنجن مجلد 21 (عام 1877).

علم أحكام النجــوم

- سي. أ. نالينو C. A. Nallino

كتابات مجموعة — Raccolta di Scritti
مجلد 5 (روما 1944).

السيميـــاء:

- م. بيرتيلو — M. Berthelot
السيمياء في العصور الوسطى — (La Chimie au Moyen Age)
ثلاث مجلدات (باريس 1893 وأعيد طبعه 1967).
- أ. ج. فيستوجير — A. J. Festugiere
إلهامات هرمس المثلث بالحكمة
La Revelation d’Hermes Trismegiste
مجلد واحد (الطبعة الثانية باريس 1950).
- يوهان. فوك — J. W. Fuck
مقال حول «المؤلفات العربية في السيمياء طبقا لما ذكره ابن النديم»
(The Arabic Literature on Alchemy according to An-Nadim)
مجلد الأمبيق Ambix مجلد 4 (عام 1951) ص 81-144.
- أي. جي. هولميارد — E. J. Holmyard
السيمياء (Alchemy) سلسلة كتب بيليكان 1957.
- نفس المؤلف
أدوات صنعة السيمياء — (Alchemical Equipment)
وهو الفصل الحادي والعشرون من كتاب تاريخ التقنية
(A history of Technology)
نشرة ش. سنجر Ch. Singer وآخرون
مجلد 2 (نيويورك-لندن 1956) ص 731-756.
- بول كراوس
جابر بن حيان — (Jabir ibn Hayyan)
مساهمة في تاريخ الأفكار العلمية في الإسلام.
مجلدان (القاهرة 1942، 1943).
- أ. فيدمان — E. Wiedeman
مقال كيمياء — Kimiya

في دائرة المعارف الإسلامية ط١ (قديم ولكنه لا يزال صالحا)

الطــب:

- أ . ج. براون — E. G. Browne

الطب العربي — Arabian Medicine

(كمبردج 1921) (مرجع جدير بالثقة)

- د . كامبل — D. Cambell

الطب العربي — Arabian Medicine

مجلدان (لندن 1926) (يركز على الترجمات اللاتينية).

- نفس المؤلف

سير الأبحاث في تاريخ الطب.

(Current work in the History of Medicine)

نشر دورية معهد ويلكام لتاريخ الطب في لندن التي تصدر أربع مرات في السنة.

(Welcome Historical Medical Library)

- سي. ألجود — C. Elgood

تاريخ الطب في فارس وبلدان الخلافة الشرقية.

(A Medical History of Persia and the Eastern Caliphate)

(كمبردج 1951).

- ج. هيرشبيرج — J. Hirsehberg

كتب تعليم الطب الخاصة بالعيون.

(Die arabishen Lehrbucher der Augenheilkande)

نشر في دراسات أكاديمية العلوم البروسية (سنة 1905).

- نفس المؤلف

أخبار أطباء الرمد عند العرب مستخرجة من الأصول.

(Die arabishen Augenarzte nach den Quellen Bearbeitet)

(ليبزج 1904 , 1905).

- ل. لكلير — L. Leclerc

تاريخ الطب العربي — (Histoire de la medecine arabe)

(باريس 1876 وأعيد طبعه في نيويورك).
(دراسة غير نقدية).
- م. أولمان M. Ullmann
الطب في الإسلام (Die Medizin in Islam)
- وعن مؤلفات ماكس مايرهوف (M. Meyerhof)
انظر دورية أوزيرس 9 (1950)، 20 - 26.
أما عن مؤلفات أ. فايجن باوم A. Feigenbaum
انظر دورية كوروث (Koroth)
وهي دورية تصدر أربع مرات في السنة متخصصة في تاريخ الطب والعلوم مجلد 4 (القدس 1968) ص 73 - 80.

علوم النبات والحيوان والمعادن

- ج. كليمنت ـ مولليه J. Clement-Millet
مقال عن علم المعادن عند العرب (Essai Sur la mineralogie)
المجلة الآسيوية الفرنسية
(1868 وطبع بعد ذلك على حدة في باريس 1869).
- إرنست. هـ. ف. ماير Ernest. H. F. Meyer
تاريخ النبات (Geschichte der Botanik)
مجلد 3 (1856) ص 43 - 327.
(وهذا هو أحسن ما كتب في الموضوع إلى الآن).
- ك. ميلايتنر K. Mieleitner
تاريخ علم المعادن في العصور القديمة والوسطى (1922).
(Geschichte der Milneralogie im Altertum und Mittelatter)
د. موللر D. Moller
دراسات عن مؤلفات العرب في البيزرة في العصور الوسطى
(Studien zur mittelaterlichen arabishen Falknerei literatur).
(فرانكفورت 1965).
- شارل بيلا Ch. Pellat وآخرون
مادة حيوان (Hayawan)
في دائرة المعارف الإسلامية ط2.

- مارتن بلسنر M. Plessner
مادة بيطار (Baytar)
في دائرة المعارف الإسلامية ط2.
- نفس المؤلف
مادة حجر (Hadjan)
في دائرة المعارف الإسلامية ط2.
- هـ. ريتر H. Ritter
كتاب «حلية الفرسان وشعار الشجعان» (لابن هذيل الأندلسي)
(Parute des chevaliers und die Literature uber die fitterlichen Kunste)
مجلة الإسلام (Der Islam) مجلد 18 (1929) ص 116 - 154.
- نفس المؤلف
المؤلفات الشرقية عن الأحجار (Orientalische Steinbucher)
أبحاث إستانبولية (Istanbuler Mitteilungen)
المجلد 3 (1935) ص 1 - 15.
- ج. دي. سيموجي J. de Somogyi
فهرس مصادر كتاب حياة الحيوان للدميري.
(Index des sources de la Hayat al-Hayawan de ad-Damiri)
المجلة الآسيوية الفرنسية. (J. A.)
مجلد 213 (928) ص 1 - 128.
ماكس. شتاين شنايدر M. Steinschneider
مؤلفات العرب في الأحجار (Arabische Lapidarien)
بحث نشر في مجلة جمعية المستشرقين الألمان (Z. D. M. G.)
مجلد 47 (1893) ص 244 - 278.
- مادة فلاحة (Filaha)
في دائرة المعارف الإسلامية ط2.
اشترك فيها نفر من الباحثين.
- ف. فيريه F. Vire
مادة بيزرة (Bayzara)
ومادة فرس (Faras)

في دائرة المعارف الإسلامية ط2.

الجغرافيــة :

- مادة جغرافية (Djughrafiya)

في دائرة المعارف الإسلامية ط1 والملحق.

بقلم ج. هـ. كرامرز (J. H. Kramers)

ومادة جغرافية بقلم مقبول أحمد (Maqbul Ahmad)

وفرانزتشنر (Fr. Taeschner)

دائرة المعارف الإسلامية ط2.

- ف. ف. بارتولد V. V. Barthold

اكتشاف آسيا

ترجمة إنجليزية بقلم ب. نيكيتين (B. Nikitine)

(1947) الفصل الرابع وملحق ثبت المراجع الذي وضعه ب. نيكيتين ص 334 - 367.

- ج. ج. كراتشكوفسكي J. J. Krachkovski

تاريخ الأدب الجغرافي العربي.

(Istoria Arabskoi Geograficheskoi Literatury).

(نشر في موسكو ولينينغراد 1957) وترجمة صلاح الدين عثمان هاشم في مجلدين بعنوان: تاريخ الأدب الجغرافي العربي (القاهرة 1963 - 1965).

- جان سوفاجيه J. Sauvaget

أخبار الصين والهند

(Relation de La Chine et de L'Inde)

(باريس 1948) (المقدمة تقع في مجلد).

- نفس المؤلف

عجائب الهند (Les Merveilles de L'Inde)

في الكتاب التذكاري المهدى إلى جان سوفاجيه.

(in Memorial Jean Sauvaget)

مجلد واحد (دمشق 1954) ص 189 - 309.

ب- الرياضيات والفلك والبصريات

يتبين من تطور العلوم الدقيقة في عالم الإسلام، أنها مرت بثلاث مراحل واضحة المعالم: وتتمثل المرحلة الأولى منها في العمل الذي قام به مترجمون ونقلة عديدون جهدوا للوقوف على ما وصلت إليه المعرفة من تقدم حتى ذلك الوقت على أيدي أمم اشتغلت في العلوم قبل العرب، وهي الأمم التي احتك بها العرب خلال توسعهم السريع في آسيا وأفريقيا. وتلت فترة التمثل هذه سنوات النضج في الإنجاز العلمي. وهي مرحلة ابتكرت فيها قيم جديدة. وأخيرا جاءت سنوات الاضمحلال التي استمرت عدة قرون، لكن هذا الاضمحلال كان يوقفه بين الحين والحين ظهور عبقري لامع بين الشعوب التي دخلت الإسلام كالترك والفرس.

وخلال المرحلة الأولى لم يقتصر العرب على الوقوف على المعرفة العلمية للبلاد المجاورة أو الأقطار المفتوحة وحسب، بل قدمت إليهم هذه المرحلة المدخل إلى معرفة الاكتشافات الرياضية والفلكية التي قامت بها شعوب الشرق الأدنى منذ عدة قرون، وذلك إما بطريق مباشر (بالاطلاع على النصوص المكتوبة) أو غير مباشر (بالرواية الشفوية). ولذلك أضفت خاصية التوفيق بين المصادر المختلفة في العلوم الدقيقة عند العرب طابعا خاصا على إسهاماتهم في العلوم وأعطتها لونا مميزا، وهذه ظاهرة عامة ظلت سائدة بين العرب طوال العصور الوسطى: فإلى جانب النظريات العلمية التي توصل إليها العرب في عصور متأخرة، نجد أفكارا ونظريات تعود إلى عصور أقدم، قد تكون أحيانا بالية أو باطلة.

ويلاحظ وجود هذا الخليط من النظريات والأفكار بصورة خاصة في القرن الثالث الهجري/ التاسع الميلادي وما قبله. فاستعمال نظام الكسور مع البسط، رغم أنه لم يكن خاصا بالعرب وحدهم، يشير إلى وجود أصل مصري قديم لهذا النظام، ومثل ذلك يمكن أن يقال بالنسبة للإشارات الواردة في القرآن الكريم في سورية غافر - الآيتان 36، 37[168] وسورة ص - الآية 10[169]. وهذه الإشارات لابد أن تكون متعلقة بالتقليد المعروف بمد الحبل الذي أشار إليه كلمنت السكندري (حوالي 150-214م)[170]. إذ يمكن باتباع هذا التقليد رسم الخط الممتد من الشرق إلى الغرب بواسطة وصل المستقيم المنصف لمثلث ترسم أضلاعه بخيط تعقد عليه عقد نسبة أبعادها:

3، 4، 5 (3 + 4 = 5)[171].

وهناك رأي مأثور يذهب إلى أن التأثير الهندي هو العامل الحاسم في نشأة علم الفلك وحساب المثلثات عند العرب. ولدينا تاريخ محدد أخذ هذا التأثير بعده ينمو أكثر وأكثر، إذ تحدثنا النصوص الأوروبية عن وفادة رجل يدعى كنكه الهندي[172] (أو منكه) إلى بغداد زمن الخليفة المنصور عام 153هـ/ 770م، وتشير إلى اتصالاته العلمية بالفلكيين الذين كانوا يعملون لدى الخليفة. والصعوبة التي تواجهنا في هذا الصدد تكمن في قلة الوثائق، وفي أن أخبار السفارات العلمية التي قام بها نفر من العلماء تروى في شكل أسطوري. وفي أي حال ينبغي التنبيه إلى أن النظريات العلمية، نادرا ما يتم تمثلها على الفور في بيئة ثقافية مختلفة عن البيئة التي نشأت فيها. ولذلك يجب أن نفترض أن التأثير الهندي كان يمثل قوة دائمة ومستمرة طوال عدة قرون. وقد بلغت هذه القوة أوجها في عصر البيروني (ت 400هـ/ 1084م)[173]، الذي كانت لديه الوسيلة المباشرة التي مكنته من الاطلاع على أصول المصادر السنسكريتية. والذي يهمنا في هذا المقام هو أن العلماء المسلمين احتفظوا من أول اتصال لهم بالمؤثرات الهندية ـ وهو ما يهمنا الآن ـ بعناصر على جانب كبير من الأهمية، مثل العصور الكونية الكبرى (التي لم يوجه نحوها سوى اهتمام ضئيل بوجه عام)، أو معادلات حساب المثلثات البدائية التي ساعدت فيما بعد مع الهندسة الإغريقية على ازدهار علم الرياضيات عند العرب.

ومع ذلك فإنه قد يبدو لأول وهلة أن انتقال المؤثرات الهندية إلى العرب تم في صورة نقية صافية. لكن الواقع أبعد ما يكون عن ذلك لأن هذه المؤثرات كانت تتم على الدوام تقريبا بتوسط الثقافة الفارسية. ومن سوء الحظ أننا نفتقر إلى كتب بهلوية في هذه الموضوعات، مما يجعل من العسير أن نفرق بين بقايا الأصول الفارسية التي تظهر على سبيل المثال في زيج الشاه (Zij -i- Shah) وبين الأصول الهندية والعناصر اليونانية التي تسربت إلى الإمبراطورية الساسانية، نتيجة لهجرة العلماء اليونانيين الذين اضطهدوا في بيزنطة بسبب معتقداتهم الدينية. وفيما يتصل بموضوعات معينة في هذا الشأن يمكن أن نجد مرشدا مفيدا في المؤلفات العربية القديمة في أحكام النجوم التي وضعها علماء مسلمون فرس مثل أبي

معشر البلخي (ت 272هـ/ 886م).

وكما هو متوقع فإن الجانب الأكبر من الأصول التي اعتمد عليها العرب في الرياضيات والفلك والبصريات يعود إلى اليونان. إذ إن معظم الكتب التي ألفها علماء إغريق ـ أو كلها تقريبا ـ ترجمت إلى العربية مرة واحدة على الأقل. وكانت هذه الترجمات تراجع وتصلح وتنقح على مدار القرون. وحتى في الحالات التي كانت تصبح فيها محتويات بعض هذه المؤلفات قديمة تخطاها العلم بوضوح، نجد أن العلماء المسلمين ينسخون أصول تلك المؤلفات حتى تظل مكتباتهم العلمية، كما يحدث اليوم، محتفظة بالكتب التي تمثل أصولا عريقة للعلم القديم. وهنا نعجب كيف أعاد نصير الدين الطوسي[174] في القرن السابع الهجري/ الثالث عشر الميلادي تحرير كتاب «الفلك الصغير»[175]، الذي يسميه العرب «كتاب المتوسطات بين الهندسة والهيئة»، مع أن الأصل الأول لهذا الكتاب كان قد وضعه قسطا بن لوقا[176] (ت حوالي 300هـ/ 912م).

ونظرة سريعة ـ ليست بالطبع جامعة ـ إلى الموضوعات التي تعنينا هنا، ترينا الأهمية التي كانت تحتلها تلك الترجمات، ففي الرياضيات مثلا لدينا ترجمات عربية لبعض مؤلفات أقليدس[177] منها: (1) كتاب الأصول أو الأركان (Elements) الذي ترجم فيما بعد إلى اللاتينية والعبرية، و (2) كتاب المعطيات أو المفروضات (Data)، و (3) كتاب اختلاف المناظر ـ البصريات ـ (Optics)، و (4) كتاب الظاهرات في قبة الفلك (Appearance of celestia sphere). ومن بين مؤلفات أبولونيوس البرغامي (Apollonius Pergaeus) التي ترجمت إلى العربية: (1) كتاب المخروطات (Conics)، و (2) كتاب النسبة المحدودة (The sector of a ratio)، و (3) كتاب القطع المحدد (The determinate section)، و (4) إنشاء الآلات التي تعمل على الماء (Construction of Hydraulic Machines). أما مؤلفات ثيودوسوس الطرابلسي (Theodosius of Tripoli) المعربة فمنها: (1) كتاب الأكر (Spherics) وترجم فيما بعد إلى اللاتينية، و (2) كتاب المساكن (The book of places)، و (3) كتاب الليل والنهار (The book of days and nights). ومن بين مؤلفات نيقوماخوس الجرشي (Nichomachus of Gerasa) كتاب المدخل إلى علم العدد (Introduction to Arithmatic). ومن مؤلفات مينيلاوس (Menelaus): (1) كتاب الأشكال الكرية (الكريات)

(Spherics)، و (2) كتاب في معرفة كيفية [178] تمييز الأجرام المختلطة (The determination of Adulterated bodies) ، و(3) كتاب في أصول الهندسة (Elements of Geometry)، و (4) كتاب المثلثات (The book of triangles)، الخ.

ولكن أرشميدس ـ أرخميدس ـ (Archimedes) يعتبر مميزا بين جميع الرياضيين اليونان، إذ إن مؤلفاته العلمية الباقية حتى الآن كانت جميعها معروفة لدى العرب[179] ومنها: (1) كتاب الكرة والأسطوانة (The sphere and the cylinder)، و (2) كتاب مساحة الدائرة (The measurement of the Circle)، و (3) توازن السطوح (The equilibrium of planes)، و (4) الأجسام الطافية (Foating bodies)، و(5) كتاب المأخوذات في أصول الهندسة (Stomachion)، و (6) كتاب المفروضات (Lemmata). وبالإضافة إلى هذه المصنفات نسب العرب إلى أرخميدس حوالي عشرة كتب ونقلوا نصوصها، وبعض هذه الكتب معروف لدينا أيضا من خلال مقتبسات قديمة. وتكمن الصعوبة في قبول نسبة هذه المصنفات إلى أرخميدس في معظم الأحيان في أن نفس عناوين المؤلفات (مثل كتاب المثلثات، وكتاب الدوائر المتماسة... إلخ) قد استعملها مرة بعد أخرى مؤلفون مختلفون، كما تكمن هذه الصعوبة في أن هناك نقولا في النصوص بين الواحد والآخر من هذه الكتب، مما يجعل أمر تمحيصها والتوصل إلى نتيجة مؤكدة نسبيا بشأنها، لا يتم إلا بالتحليل المفصل لكل نظرية من النظريات المنسوبة إلى المؤلف. وبطبيعة الحال فلا شيء من هذا ينطبق على تلك الحالات التي أكمل العرب فيها ما بقي من النص اليوناني، أو على الحالات الأخرى التي اعتبر فيها النص العربي موثقا وأصيلا، كما هو الحال في «كتاب المفروضات»[180] (Lemmata).

وبالمثل نجد عددا كبيرا من المترجمات في ميدان الفلك، حيث عرف عدة مؤلفين قدماء من خلال مقتبسات من مؤلفاتهم وردت في كتاب «المجسطي» (Almagest) كما عرف العرب ميطن، (Meton) وأقطيمن (Eucteman)[181] وغيرهما، إما بصورة مباشرة، أو بصورة غير مباشرة عن طريق نقول منهم وجدت في كتب أخرى. وكذلك توصلوا إلى مؤلفات كاملة مثل مؤلفات أوطولوقس (Autolycus) ومنها: (كتاب الكرة المتحركة) (The sphere in Movement) وقد ترجم إلى اللاتينية فيما بعد، و (كتاب الطلوع والغروب) (The rising and setting of the stars). ومن مؤلفات أرسطرخس

(Aristarchus) كتاب جرم الشمس والقمر أوحد الشمس والقمر (The size and distance from the earth of the sun and moon). ومن مؤلفات: أراطوس (Aratus) وأبسقلاوس هيبسكليس Hypsicles كتاب المطالع (Ascentions of the signs). ومن مؤلفات هيبارخوس أو إبرخوس (Hipparchus) وجيمينوس الروديسي (Geminus of Rhodes) كتاب المدخل إلى علم الفلك (Introduction to Astronomy). وقد ترجم هذا الكتاب فيما بعد إلى اللاتينية والعبرية. وعرف العرب أيضا الكثير من مؤلفات ثاون الإسكندراني (Theon) وغيره. ولكن أهم فلكي درسه العرب كما هو متوقع كان بطليموس (Ptolemy) الذي عرف كتابه الأصلي «التصنيف العظيم في الحساب (Mathematical Syntax) عند العرب باسم المجسطي»[182] (Almagest) الذي عملت له ترجمتان أو ثلاث مختلفة، عمل إحداها إسحاق بن حنين، ونقل هذه الترجمة إلى اللاتينية جيرار الكريموني (Gerad of Cremona). وانبرى فلكيون عرب آخرون لتلخيصه والتعليق عليه وتبسيطه، وعدلوا في نظريات بطليموس بتغيير القيم العددية لجداوله، وفي بعض الحالات نقدوا آراءه نقدا صريحا[183]. وإلى جانب هذا الكتاب الأساسي عرف العرب كتبا أخرى منسوبة إلى بطليموس مثل «الجداول العملية» (Manual Tables) وكتاب «المفروضات» (Hypotheses)، ورسالة في صناعة أحكام النجوم تعرف باسم «كتاب الأربع مقالات»[184] (Tetrabiblos) و «كتاب جغرافية في المعمور وصفة الأرض (Geography)، وكتاب المناظر ـ البصريات (Optics). وهذا الأخير كان، مع كتاب أقليدس حول نفس الموضوع، الأساس الذي بنى العرب عليه قواعد علم البصريات وطوروه. ومن المصنفات المنسوبة إلى بطليموس مقالة عن الإسقاط المجسم[185] (Stereo graphic projection) المعروفة في صورتها اللاتينية المنقولة عن العرب، مع تعليقات وشروح وضعها مسلمة بن أحمد المجريطي الفلكي الأندلسي المتأثر بالفكر الهلينستي. وهناك مؤلفات أخرى تنسب لبطليموس، ولكن من الأصعب تحديد مؤلفها، كما هي الحال بالنسبة إلى أرخميدس. والخلاصة أننا نرى من ذلك، أن العرب كانوا على اتصال مستمر ومعرفة مباشرة بخير ما ألفه القدماء في هذه العلوم، وأنهم عرفوا معرفة تامة مؤلفات القدماء. وفي كثير من الحالات كانت الترجمات العربية هي المصدر الوحيد الذي نستقي منه معلوماتنا عن عدد من المؤلفين القدماء،

ونتعرف على كتبهم بعد أن ضاعت أصولها الإغريقية. وأوضح مثل على ذلك هو كتاب «المخروطات» (Conics) لأبولونيوس.

وعلى أساس من هذه المواد المتجمعة أعمل العلماء المسلمون تفكيرهم النقدي. ونتبين الجهد الذي بذله العرب في فهم ما ورثوه من علوم عن القدماء، في التراجم الذاتية لبعض أولئك العلماء، وهي تراجم أكثر عددا مما يبدو لأول وهلة. كما يتبين ذلك أيضا في المقدمات التي كتبها العلماء المسلمون وفي العبارات العارضة التي ترد في كتاباتهم، ولو أنهم لم يوفقوا دائما في فهم هذه الأصول، مثال ذلك ما يقوله نصير الدين الطوسي في مقدمة ترجمته المنقحة لكتاب «الكرة والأسطوانة» لأرخميدس: «إني كنت في طلب الوقوف على بعض المسائل المذكورة في كتاب الكرة والأسطوانة لأرشميدس زمانا طويلا، لكثرة الاحتياج إليه في المطالب الشريفة الهندسية، إلى أن وقعت إلى النسخة المشهورة من الكتاب التي أصلحها ثابت بن قرة، وهي التي سقط عنها بعض المصادرات لقصور فهم ناقله إلى العربية عن إدراكه وعجزه بسبب ذلك عند النقل. فطالعتها، وكان الدفتر سقيما لجهل ناسخه فسددته بقدر الإمكان، وجهدت في تحقيق المسائل المذكورة، إلى أن انتهيت إلى المقالة الثانية. وعثرت على ما أهمله أرشميدس من المقدمات مع بناء بعض مطالبه عليه، فتحيرت فيه، وزاد حرصي على تحصيله، فظفرت بدفتر عتيق فيه شرح أوطوقيوس العسقلاني لمشكلات هذا الكتاب الذي نقله إسحاق بن حنين إلى العربية نقلا على بصيرة. وكان في ذلك الدفتر أيضا متن الكتاب من صدره إلى آخر الشكل الرابع عشر من المقالة الأولى أيضا من نقل إسحاق، وكان ما يذكره أوطوقيوس في أثناء شرحه من متن الكتاب مطابقا لتلك النسخة»[186].

وفي أعمال مؤلفين آخرين مثل إبراهيم بن سنان نجد تراجم ذاتية قيمة لا تهمنا منها النوادر الصغيرة التي تروى بوصفها تفاصيل، ولكن يعنينا منها الدوافع التي حفزت المؤلف على القيام بعمله العلمي، والأسباب التي جعلته يركز اهتمامه على موضوعات رياضية معينة دون غيرها، ورأيه فيما قام به من عمل، وتحليل كل من أبحاثه باختصار واحد بعد الآخر. ويتبين لنا من هذا أن علماء المسلمين كانوا، منذ القرن الثالث الهجري/ التاسع الميلادي، واثقين، بفضل الجهد الذي بذلوه في عملهم، من أنهم

يتقدمون في كل الميادين الرياضية، وأن ترجماتهم للنصوص القديمة كانت أدق بصورة عامة من المخطوطات الأصلية، كما يتبين لنا أنهم في كثير من الأحيان لم يكونوا على خطأ في أحكامهم هذه مثلما أن المترجمين الذين نقلوا كتاباتهم العربية إلى اللاتينية بعد ذلك بقرن، لم يخطئوا بدورهم في وضع تقييم مماثل لأعمالهم.

الرياضيات:

إذا تحرينا الدقة، نجد أن أصل التطور العلمي للرياضيات عند المسلمين يبدأ مع القرآن الكريم، وذلك فيما ورد في القرآن من الأحكام المعقدة في تقسيم الميراث. ولكن الخوارزمي (ت حوالي 232هـ/ 841م) يعتبر أول رياضي مسلم كبير. ونحن مدينون له بمحاولة وضع تنظيم منهجي باللغة العربية لكل المعارف العلمية والتقويم. كما ندين له باللفظ الإسباني «غوارزمو» (Guarismo) الذي يعني الترقيم (أي الأعداد ومنازلها والصفر). وهذا اللفظ الإسباني يكتب في الإنجليزية الجوريزم (Algorism) أو الجورثم (Algorithm)، وهو مشتق من اسم الخوارزمي كما ورد في الترجمة الطليطلية لمصنفه المعروف باسم «كتاب الخوارزمي» في الأرقام الهندية (Algortmi de numero indorum)، الذي كتبه في الأصل بعنوان «الجمع والتفويق بحساب الهند»، وقد ضاع أصله. وفي هذا الكتاب وضع الخوارزمي القواعد اللازمة لاستعمال الأرقام الهندية[187]، (التي تقابل الأرقام الغبارية)[188] Ghubar وأرقام التوثيق. وهي الأرقام الرومانية المعروفة، أو التي نسميها نحن اليوم الأرقام العربية. وعن الخوارزمي أيضا أخذنا كتابة الأعداد على أساس المنازل (الخانات). وبحلول نهاية القرن الثالث الهجري/ التاسع الميلادي أو أوائل القرن العاشر على أكثر تقدير، عرف الغرب هذه الطريقة، كما يتبين في مخطوطات مختلفة وجدت في أوبيط (Oviedo)، وهي محفوظة اليوم في مكتبة الإسكوريال، وقد احتفظ لنا بها القديس يولوج القرطبي (Euloguis) (ت 245هـ/ 859م) ونقلت إلى أوبيط عام 271هـ/ 884م. كما نجد الطريقة المذكورة أيضا في «مخطوطة البلدة» (Albeldension Codex) التي كتبها الراهب فيجيلا (Vigila) وأتمها عام 366هـ/ 976م. وأشكال الأرقام كانت كما هو الحال اليوم تتعرض للتغيير، وهو أمر يعتمد إلى درجة كبيرة

على خط الكاتب. (والمعروف أن لفظ سيفر (Cipher) وتعني الرقم بالإنجليزية، إنما اشتق أصلا من كلمة صفر العربية، وكانوا يرسمونه على هيئة حلقة في داخلها فراغ، وهو شكل أصبح يدل على الصفر لدى الغرب). ومن هنا كنا نجد عددا من المؤلفين في العصور الوسطى مثل الفاروس الطليطلي (Alvarus)، يعملون جداول للصور المختلفة التي وردت بها الأرقام، وذلك حتى يستطيع كل منهم أن يفهم الآخر. وفي جهات معينة (مثل فلورنسا عام 1299م) حرم استعمال هذه الأرقام بسبب الاختلافات الكبيرة التي تنتج عن حدوث أي تغيير طفيف في شكلها. ومع أن فكرة الترقيم على أساس منازل الأعداد كانت قد بدأت في الشرق الأدنى، فإن شكل الأرقام عندنا لم يؤخذ عن أشكال الأرقام التي كانت تستعمل هناك، مما جعل الناس يظنون أن الأرقام المستعملة في العالم الغربي جاءتهم من حروف فيزيقوطية كانت شائعة الاستعمال في إسبانيا في النصف الثاني من القرن الرابع الهجري/ العاشر الميلادي.

وكان الجبر هو الميدان الثاني الذي عمل فيه الخوازمي، وهو فرع من الرياضيات لم يكن حتى ذلك الوقت موضوعا لأي دراسة منهجية جادة. وقد وجدت أصول هذا العلم في النصوص الإغريقية والهندية والبابلية القديمة. وربما أمكن بطريقة غير مباشرة التوصل إلى النصوص البابلية القديمة الخاصة بهذا العلم، من خلال الكتاب العبري المعروف باسم «ميشنات هاميدوت» (Mishnat ha - Middot)، وقد وضع الخوارزمي كتابا في الجبر بعنوان «الكتاب المختصر في حساب الجبر والمقابلة». وتصف الكلمتان الأخيرتان، أي الجبر والمقابلة، العمليات التي تختزل فيها المسائل الرياضية إلى ست معادلات وفقا للأشكال التالية:

(1) أ س^2 = ب س

(2) أ س^2 = جـ

(3) أ س = جـ

(4) أ س^2 + ب س = جـ

(5) أ س + جـ = ب س

(6) ب س + ج = أس^2

على أن تعريفات المصطلحين الرياضيين: جبر، ومقابلة، تختلف قليلا

من كاتب إلى آخر. وتعني الكلمة الأولى عامة نقل الكسر أو جبره واختزاله، وكلا المعنيين تدل عليهما الكلمة الإسبانية الجبريستا (Alhebrista) التي تعني عالم الجبر أو مجبر العظم[189]. وفي هذا الفرع الجديد من الرياضيات أصبح معناها نقل الحدود السالبة إلى الجانب الآخر من المعادلة لجعلها جميعا موجبة، وهكذا فالمعادلة التالية :

$6\text{س}^2 - 36\text{ س} + 60 = 2\text{ س}^2 - 12$

تنقل بالجبر إلى:

$6\text{ س}^2 + 60 + 12 = 2\text{ س}^2 + 36\text{ س}$

أما المقابلة فتعني اختزال الحدود المتشابهة أو

$4\text{ س}^2 + 72 = 36\text{ س}$

وبالتالي نجد لدينا معادلة من الشكل الخامس ($\text{أس}^2 + \text{ج} = \text{ب س}$) الذي يمكن أن يبسط بقسمة طرفي المعادلة على 4 (وهذا يعرف بالحط أو الرد) فتصبح المعادلة السابقة على النحو التالي:

س 2 + 18 = 9س

وينبغي أن نلاحظ أن علماء الجبر الأوائل لم يأخذوا في حسابهم بالحلول السالبة أو التخيلية للمسائل الرياضية.

وتبعت هذه الخطوات الأولية المترددة، سلسلة من التطورات غير العادية.

فقد استطاع أبو كامل شجاع بن أسلم[190]، (في القرن الرابع الهجري/ العاشر الميلادي) أن يحلل قوانين المعادلات ذات المجهولات الخمسة وتوصل إلى حل للمسائل (المعادلات) غير المحددة التي تناولها ديوفانتوس[191] (Diophantus)، وقد عرفت إسهامات أبي كامل الرياضية جزئيا من خلال ترجمة بعض مؤلفاته إلى الإسبانية (لا إلى اللاتينية) في العصور الوسطى. لكن بعض التفاصيل المتعلقة بنظرياته الرياضية كانت قد وصلت في وقت سابق إلى دير رايخينو الألماني (Rheichenau). وربما كان ذلك حوالي سنة 399هـ/ 1000م. وينتمي إلى هذا التيار عالم آخر هو الماهاني[192] (ت حوالي 874م) الذي درس فرضية لأرخميدس (مأخوذة من كتاب «الكرة والأسطوانة» القسم الثاني، رقم 4: وهي «قسمة كرة معلومة بسطح إلى قسمين تكون نسبة أحدهما إلى الآخر كنسبة معلومة»[193]. وقد أدت به تلك الدراسة إلى التوصل إلى تصور صحيح لهذه المسألة المحيرة التي يرمز إليها بالمعادلة:

$س^3 + أ = ب س^2$

وقد تمكن أبو جعفر الخازن[194] (ت حوالي 361هـ/ 971م) من حل هذه المعادلة بعد ذلك بعدة سنين. ثم جاء بعد ذلك الكرجي[195] (وأحيانا يطلق عليه الكرخي خطأ)، فاشتغل في الجبر وطور نظريات ديوفانتوس فيه. وأخيرا قام عمر الخيام[196] (ت 517 هـ/ 1123م) بتقسيم وتصنيف المعادلات الجبرية حتى الدرجة الثالثة، وذلك وفقا لعدد حدودها وتوزيع معاملاتها التي اعتبرها دائما موجبة، وكذلك وفقا لتوزيع الجذور. واستطاع الخيام أيضا بواسطة القطاعات المخروطية حل المعادلات التكعيبية من الدرجة الثالثة التي لا يمكن تحويلها إلى معادلات تربيعية من الدرجة الثانية.

وهناك ميدان آخر اهتم به العقل العربي الباحث وهو المعروف بنظرية الأعداد، وقد أدى استغراقهم في التفكير في المربعات السحرية[197] والأعداد المتحابة[198] إلى التوصل إلى بعض الاكتشافات في هذا الميدان. وتتميز المربعات السحرية التي كانت ذات قيمة طلسمية، بأن مجموع الأعداد المحيطة بتلك المربعات، يظل ثابتا، سواء قرئت بشكل عمودي أو أفقي أو وتري كما يتضح في الشكل التالي:

20	22	3	2	18
25	12	17	10	10
5	11	13	15	21
7	16	9	14	19
8	4	23	24	6

وقد عرف إخوان الصفا المربعات التي تتألف من 9، 16، 25، 36 جزءا. ووضع أحمد بن علي بن يوسف البوني[199]. (ت 622هـ/ 1225م)، المشتغل بالعلوم السحرية، طريقة عامة يمكن بوساطتها إنشاء مربعات أكبر على التوالي.

وقد فهم العرب الأعداد المتحابة بأنها كل عددين لهما خاصية معينة، هي أن أحدهما يساوي مجموع عوامل الآخر مثل العددين 220، 284[200] اللذين أشار إليهما إخوان الصفا في رسائلهم.

$1 + 2 + 4 + 71 + 142 = 220$

$20 + 22 + 44 + 55 + 110 = 284$

$1 + 2 + 4 + 5 + 10 + 11 +$

لكن 142، الخ، هي عوامل العدد 220 كما أن 110، الخ، هي عوامل العدد 284[201].

وقد وضع ثابت بن قرة[202] قاعدة عامة لإيجاد الأعداد المتحابة[203].

فإذا كانت الأعداد:

أ = (3 x 2ن) - 1

ب = (3 x 2ن) - 1

ج = (3 x 2ن -1) - 1

هي أعداد أولية لأن ن > 1

فإن العدد الذي يساوي 2ن x أ x ب

والعدد الذي يساوي 2ن x جـ

هما عددان متحابان

ومن الطريف أن نتذكر هنا أن الخجندي[204] (ت 391هـ/ 1000م) قد سبق إلى اكتشاف حالة خاصة للنظرية القائلة: «إن مجموع عددين مكعبين لا يكون عددا مكعبا»، وهي نظرية العالم الرياضي الفرنسي بيير دي فرما (Pierre de Fermat)، كما أن نصير الدين الطوسي أثبت أن «مجموع عددين مربعين كل منهما عدد فردي لا يكون عددا مربعا». وقد أدت دراسة العلماء العرب لهذه العلاقات إلى تحليل المتواليات العددية والهندسية. ولخص الكرجي ذلك في مصنفه المعروف بـ «كتاب الفخري في الجبر والمقابلة» على النحو التالي:

$1^3 + 2^3 + 3^3 + 00000 +$ ن$^3 =$

(1 + 2 + 3 + 00000 ن) 2[205].

وحوالي هذا التاريخ توصل البيروني إلى حل للمسألة المشهورة المعروفة بعد حبات القمح على رقعة الشطرنج[206]. (أي أن مجموع الأعداد 1 + 2 + 4 + 8...) يساوي القيمة:

615 و 709551 و 744073 و 18446.

ويبرز في حقل الهندسة من العلماء العرب الأخوة الثلاثة أبناء موسى ابن شاكر[207] الذين عاشوا في القرن الثالث الهجري/ التاسع الميلادي.

وكان مصنفهم الرئيسي المعروف باسم «كتاب معرفة مساحة الأشكال» أحد الجسور التي انتقل بها التأثير اليوناني إلى بغداد. حيث بدئ في إدخال إضافات جديدة وأصيلة عليه. وقد ترجم هذا الكتاب إلى اللاتينية بعد ذلك بقرون على يد جيرار الكريموني بعنوان «أقوال موسى بن شاكر» (Verbafilorum Moysi filii Sekir) وعن طريق كتاب بني شاكر استطاع علماء الغرب، من أمثال فيبوناشي (Fibonacci)، وجوردانوس نيموراريوس (Jordanus Nemorarus) وروجر بيكون (Roger Bacon)، وثوماس برادواردين (Thomas Bradwardine) أن يعرفوا الأفكار الأولى الخاصة بالرياضيات العالمية ومنها: برهان الفرضية الأولى الخاصة بقياس الدائرة، (De mensura circuli)، وتختلف طريقة برهان هذه الفرضية بعض الشيء عن طريقة أرخميدس، ولكنها تعتمد أيضا على طريقة إفناء الفرق[208] (Method of Exhaustion)، ومنها أيضا نظرية أهرن (Hero) المعروفة في قياس مساحة المثلث من خلال العلاقة بين أضلاعه[209]، والقاعدة الخاصة بمعرفة مساحة وحجم المخروط والكرة وحلول المسألة المتعلقة بإيجاد وسطين متناسبين بين مقدارين معلومين. وقد حلت هذه المسألة أولا بالطريقة التي نسبها بنو شاكر إلى مينيلاوس ونسبها أوطوقيوس إلى أرخوطاس (Archytas)، بالطريقة التي قدمها بنو موسى بن شاكر على أنها خاصة بهم، في حين كان أوطوقيوس (Eutochius) قد نسبها إلى أفلاطون. وعن طريق بني موسى هؤلاء تعرف الغرب اللاتيني أيضا على أول حل لمسألة تقسيم الزاوية إلى ثلاثة أقسام، التي تذكرنا بالطريقة التي قدمها أرخميدس في كتابه «المفروضات»، وعنهم أيضا عرفوا طريقة استخراج الجذور التكعيبية بأي عدد تقريبي مطلوب.

وأمتع ناحية في الموضوع ذلك التعاون الذي تجلى بين ثابت بن قرة[210] (ت 288هـ/ 910م) وبني موسى بن شاكر. ولابد أن يكون ثابت قد اشتغل في الحجوم المكعبة والأشكال المربعة[211] وفقا لأدلة أرخميدس، وذلك على الرغم من أنه لم يعرف ـ بل إن العرب جميعا لم يعرفوا ـ ثلاثة من مؤلفات أرخميدس الرئيسية في هذا الموضوع وهي، كتاب تربيع القطع المكافئ (The quadrature of the parabola)، ورسالة إلى إيراتوستينيس أو الطريقة[212] (The letter to Eratosthenes or Method)، ورسالة حول الأشكال شبه المخروطية وشبه الكروية (On Conoids and Spheroids). ولذلك فإن طريقة ثابت بن قرة

في إفناء الفرق تعتبر مستقلة جزئيا عن النظرية اليونانية بهذا الخصوص، ويمكن اعتبار طريقته لمحة من حساب التكامل الحديث. وفي بحثه في تربيع القطع المكافئ حدد مساحة القطع المكافئ بطريقة الكميات التكاملية، واستنبط القانون التالي لحساب هذا التكامل :

$$\int_{\text{صفر}}^{\text{أ}} \sqrt{\text{س د س}}$$

كما طبق قسمة قطع التكامل على أجزاء غير متساوية مكونا بذلك متوالية عددية. أما فيما يتعلق بمعرفة حجم الأجسام المكعبة المتولدة من دوران القطع المكافئ حول محوره (Cubature of the parabloid) فقد بذل ثابت بن قرة جهدا أكثر مما بذله أرخميدس. وكانت له ميزة في وضع قوانين أعم للطريقة التي اتبعها، وهي الطريقة التي طورها فيما بعد بنجاح كل من إبراهيم بن سنان[213] (ت 335هـ/ 946م) والكوهي[214] (ت بعد سنة 378هـ/ 988م). أما الحسن بن الهيثم (ت 430هـ/ 1038م) فقد اشتغل بالهندسة المستوية (Isoperimetry) واستوحى الآراء الواردة في الفرضيتين الثانية والتاسعة من «كتاب الكرة والأسطوانة»[215]، فحاول أن يثبت «أنه بالنسبة لكل مضلعين منتظمين يرسمان في نفس محيط الدائرة، يكون ذو الأضلاع الأكثر، أكبر مساحة ومحيطا من المضلع الآخر». وما جاء في مؤلف زينودوروس (zenodorus) في هذا الموضوع.

وهناك مسألة هندسية أخرى شغل بها علماء الهندسة العرب وهي الفرضية الخامسة لإقليدس التي تنص على أنه: «إذا قطع مستقيم مستقيمين آخرين، وكان مجموع الزاويتين الداخلتين في نفس الجانب أقل من زاويتين قائمتين، فإن الخطين المستقيمين إذا مدا إلى مالا نهاية سوف يلتقيان في الاتجاه المقابل للزاويتين الأقل من القائمتين». وقد حاول العديد من المفكرين العرب البارزين - كما فعل جون واليس (J. Wallis) وبليفير (Playfair) بعد عصر النهضة - أن يضعوا مكافئا لها، أو أن يبرهنوا عليها، أو يصوغوها في حجج باطلة. وكان من أشهر المشتغلين في هذا الميدان، ابن الهيثم[216]، وعمر الخيام، والجوهري (بعد سنة 214هـ/ 829م) وثابت بن قرة[217] ونصير الدين الطوسي[218] (ت 672هـ/1274م) وشمس الدين السمرقندي (ت بعد سنة 674هـ/1276م).

علم الهيئة (الفلك) Astronomy

لهذا العلم كما للرياضيات نشأة غير متجانسة. فأسماء النجوم قبل الإسلام أدرجت بسرعة فائقة في الإطار الكبير للتراث الفلكي الهليني، الذي ورث بدوره تراث بلاد ما بين النهرين في الفلك. ولذلك فعندما وضع الصوفي[219] (ت 376هـ/ 986م) كتابه في «صور الكواكب الثابتة»، أصبح هذا الكتاب مرجعا لمعظم الدراسات التالية. وقد ترجم هذا المصنف إلى الإسبانية في عهد الملك ألفونسو العاشر «العالم» بعنوان «كتب المعرفة الفلكية» (Libros del saber de astronomia)، وتركت هذه الترجمة تأثيرا قويا في أسماء النجوم ومصطلحاتها المستعملة في اللغات الأوروبية الحديثة. وهكذا جسدت كرة السماء بشكل يقوم أساسا من الناحية العلمية على كتاب المجسطي لبطليموس. وصورت هذه الكرة ماديا في سلسلة من الأفلاك السماوية، رسمت فيها المجموعات النجمية نجومها الرئيسية، وافترض بوجه عام أن هذه الأفلاك ثابتة عند الفلك الثامن. ونظرا للاختلاف في أبعاد تلك الأفلاك فقد كان يعتقد بأنها ذات أحجام مختلفة.

وأقدم هذه التصاوير أو الرسوم الفلكية جميعا هي تلك التي تمثل دائرة البروج والتي وجدت في مبنى أثري أموي يعرف باسم «قصير عمره» (حوالي 93 - 97هـ/ 711 - 715م). ويمكننا أن نستنتج من تلك التصاوير أن النموذج الذي خططت وفقا له قد اتبعت فيه طريقة الإسقاط المجسم.

ومنذ عصر ابن الهيثم كانت مجموعة نجوم درب التبانة أو المجرة تصور كمجموعة ضعيفة من النجوم متقاربة جدا بعضها من بعض، وبشكل أصغر من القدر السادس[220]، ويصل إلينا ضوؤها بصورة مشوشة ومختلطة، كما لم يشك في أن موقعها وأن ضوء زحل (Saturn) الذي يعتبر أبعد الكواكب عن الأرض لا يتغير عندما يمر خلالها. وكانت بعض النجوم السديمية وغير السديمية، مثل النجم القطبي وسهيل (Canopus) وغيوم ماجلان[221]، تستخدم كعلامات يهتدي بها البحارة في أعالي البحار. وهناك عدة إشارات إلى هذه النجوم في مجموعات الخرائط الملاحية. أما كتب التنجيم فكانت من ناحيتها تركز بدرجة أساسية على لون النجوم، وهو أمر على جانب كبير من الأهمية في تحديد طبيعتها بالنسبة لكواكب السعد أو النحس، ومن ثم في استخلاص نتائج بشأن تأثيرها في أمور البشر. وهناك شواهد

في الأساطير الشعبية تؤدي بنا إلى القول بأن الفلكيين العرب ربما عرفوا التغير الدوري في قوة لمعان النجم المعروف برأس الغول (Algol) والتي تتراوح بين 3، 2 و 5، 2[222]، وربما عرفوا أيضا التفاوت الضئيل في قوة لمعان نجم ميراسيتي (Mira Ceti). وعند المسلمين كانت المجموعة النجمية، وهي الكون الأوحد الذي كان يمكن تصوره في ذلك الوقت، تتسع أبعادها بلا انقطاع. ففي العصر الإسلامي أصبحنا بعيدين جدا عن العصر الذي استقل فيه الراعي إيتانا (Etana) ظهر النسر الأسطوري، وحلق به في الجو حتى كاد أن يصل إلى السماء، ولكنه فشل في محاولته وظل يهوي في الجو مدة ساعتين بابليتين (تعادل أربع ساعات في توقيتنا) حتى سقط على الأرض. كما ابتعدنا جدا عن العصر الذي استغرق فيه فولكان Vulcan يوما واحدا في قطع المسافة الواقعة بين السماء والأرض (كما تقول الإلياذة جـ1، الأبيات 573-594). فعلم الفلك لدى الإغريق كان قد وسع بشكل ملحوظ حدود الكون، وكانت أبعاد أجرامه عن مركز الأرض تقدر لدى مختلف العلماء على أساس أنصاف أقطار الأرض[223]:

	البيروني	الفرغاني	ابن رستة
القمر	33، 33	$33\frac{1}{2} + \frac{1}{20}$	
عطارد	64، 20	$64\frac{1}{6}$	$64\frac{1}{6}$
الزهرة	169، 46	167	166
الشمس	1161، 45	1120	1079
المريخ	1260، 15	1120	1260
المشتري	9169، 14	8876	8820
زحل	14881، 29	14405	14187
النجوم	20774، 39	20110	20000

وجميع هذه المسافات أقل بكثير من قيمتها الحقيقية، ولكنها كانت كلها قابلة للمقارنة مع المسافات الفعلية.

وعلى حافة نظام الكواكب السيارة، ظل الاعتقاد سائدا بوجود المذنبات التي كان يفترض أنها تنتمي إلى العالم الفاني أو عالم ما تحت فلك القمر، شأنها في ذلك شأن مجرة درب اللبانة في كتاب «الفيزياء» لأرسطو. ولهذا

السبب ينبغي أن تؤخذ مع بعض التحفظات تلك الإشارة التي أوردها طيخوبراهي[224] (Tycho Brahe) في دراساته التمهيدية (Progymnastica) ـ الفلكية ـ والتي تصف أبا معشر بأنه أول عالم يدحض رأي أرسطو، إذ قال أبو معشر إنه شاهد مذنبات في فلك الزهرة، فقد يكون أبو معشر يشير بذلك إلى النجم الكاذب كيد (Kayd) الذي كان يستخدم في التنجيم. واسمه هذا هو التحوير اللغوي الأخير لكلمة كيتو (Ketu) التي أطلقها العلماء الهنود على العقدة النجمية الهابطة التي كانت تتمثل في بعض الأوقات في شكل غيمة صغيرة، وكانوا ينسبون إليها فترة دوران تستمر مائة وأربعة وأربعين عاما.

وهناك سمة طريفة أخرى تتعلق بعلم وصف السماء (Uranography)، وهي التقاويم المتداولة، مثل التقويم القرطبي (Calendar of Cordova) الذي يعتبر أشهرها، وكان تقويما نموذجيا للمزارعين في ذلك العصر. وقد انتقل فيما يبدو من الشرق القديم، ومر باليونان (هيزيود وكونون الساموسي وأراتوس وغيرهم)، وخضع لتغييرات لا حصر لها حتى وصل إلى عالم الإسلام. وهذا التقويم كما نجده في الأندلس (تقويم قرطبة)، يتألف من جدول توقيتي يتناول السنة شهرا فشهرا، ويوما فيوما، وفقا لتقويم جوليان، فيحدد الأعمال الزراعية التي ينبغي أن تتم، بالإضافة إلى أيام الأعياد الدينية، وتوقيت دخول الشمس في دائرة البروج، ومنازل القمر، وطلوع نجم وسقوط آخر في الليل وهو المعروف بالأنواء[225]، التي ذهب اعتقاد شعبي إلى أنها تمكن المرء من التنبؤ بتطور الأحوال الجوية طوال الأسبوع.

وغالبا ما تظهر في هذه النصوص سمات تنتمي إلى أقدم العصور، كما أنها تتسم بالتردد بالنسبة للمادة المختارة (ومن هنا كانت تقدم تواريخ متعددة لنفس الحادث). لكن محتوياتها كانت تجدد من وقت إلى آخر، كما هو الحال بالنسبة لمعلومات البتاني[226] (ت 307هـ/ 929م) الفلكية التي أضافها إلى «التقويم القرطبي». واستمر هذا التقليد معمولا به منذ عهد ابن البناء[227] (ت 721هـ/1321م) حتى اليوم تقريبا.

ولقد واكب التنجيم علم الفلك. فبعض الفلكيين المسلمين، الذين كان منهم عدد من كبار الفلكيين مثل البيروني، لم يتردد في تصنيف مؤلفات عن استطلاع النجوم، والتراسل مع منجمين متخصصين مثل علي بن أبي

الرجال (ت بعد 433هـ/ 1040م). وكانت معظم الكتب والرسائل التي تصنف في الفلك تخصص بعض صفحاتها للجانب العلمي من التنجيم (أي التنجيم الفلكي)، وهو يتناول وسائل تحديد مواقع الكواكب وأوجه القمر ونقاط اللقاء (التي تحدد كل منها بتقاطع مدارين) ومعرفة الطالع وغيرها من الظواهر التي تحدث عند ميلاد الشخص أو كانوا يحاولون - بعكس ذلك - تحديد اللحظة التي يظهر فيها تشكيل سماوي موات للبدء في عمل معين، أو لوضع أساس مدينة، كما هو الحال بالنسبة لبغداد التي لا يزال الرسم الخاص بكشف طالع تأسيسها باقيا. وفي أحيان أخرى كان الأمر يتعلق بالتثبت من مواقع النجوم في لحظة الاعتدال الربيعي[228] من أجل نقطة لمواصلة بدء تنبؤات سنوية حول المستقبل وإيجاد تفسير تنجيمي متحيز للتاريخ. ومن هنا نشأت الحاجة إلى عمل حسابات على جانب هائل من التعقيد، بأثر رجعي أو من دونه، مما اقتضى إتقانا للعلوم الرياضية. وكانت هذه الحسابات هي الأساس لإتقان مجموعات آلات الرصد، وقد أدت أيضا إلى الابتكار الفعلي لفرع جديد من الرياضيات، هو حساب المثلثات.

وكان الإسطرلاب هو الآلة الرئيسية التي استخدمت في الفلك. وقوام هذه الآلة هو الإسقاط المجسم للكرة السماوية على السطح المستوي لخط الاستواء بحيث تكون نقطة النظر هي القطب. وقد تضمنت مؤلفات بطليموس قواعد استخدام هذه الآلة من قبل. ولما كانت دوائر الميل الزاوي[229] وإحداثيات السمت - وهي المقنطرة والرأسية - ترسم على صفحة الإسطرلاب، بينما تظهر مجموعات النجوم الصغيرة على الشبكة أو العنكبوت[230]، فإن المرء يحتاج كما هو واضح إلى صفائح يصل عددها إلى عدد خطوط العرض التي يراد استخدام الإسطرلاب من أجلها، مما يجعل الإسطرلاب ثقيلا جدا برغم صغر حجمه. ومن أجل هذه المشكلة، ابتكر العالم الأندلسي علي بن خلف[231] (القرن الخامس الهجري/ الحادي عشر الميلادي) «الصفيحة الشاملة» وهي المسقط المجسم للكرة على مسطح متعامد على دائرة البروج، والذي يقطعها وفقا لخط الانقلاب الشمسي الصيفي أو الشتوي الخاص في مدار السرطان أو مدار الجدي. وبعد ذلك بقليل تمكن عالم أندلسي آخر وهو الزرقالي (ت حوالي 477هـ/ 1087م) من ابتكار إسطرلاب من نوع جديد عرف باسم «الصفيحة الزرقالية»[232]،

وأمكن بوساطته رسم المسقطين المجسمين لدائرة خط الاستواء ودائرة البروج على نفس السطح. وبعد بضعة قرون بعث هذا الإسطرلاب من جديد على يد جيما الفريزي[233] (Gemma of Frisia) (1508 ـ 1555م) وأطلق عليه اسم الإسطرلاب الكاثوليكي ـ كذا في الأصل ـ (Astrolabum Catholicum). أما الإسطرلاب الخطي أو المسمى «بعصا الطوسي»[234] نسبة إلى مبتكره مظفر الدين الطوسي (ت 610هـ/ 1213م) فيعتبر أكثر أنواع الإسطرلابات تبسيطا.

لكن محاولات أقدم عهدا كانت قد بذلت لزيادة دقة الإسطرلاب وذلك بفصل واحدة من ربعياته[235]. وأتاح ذلك التطوير قراءة القيم العددية لقوسه بتقدير تقريبي أكبر. وقد وصف لنا هذا الإسطرلاب، أبو منصور عبد الملك الخوارزمي[236] مؤلف كتاب «مفاتيح العلوم» (اشتهر في القرن الرابع الهجري/ العاشر الميلادي، وهو غير الخوارزمي الرياضي). ويتألف الإسطرلاب المذكور كما يستدل من اسمه من ربعية تتدلى أعمدة من كل نصف قطر في أحد أطرافها، تتيح قراءة مباشرة للقيم العددية لجيوب الزوايا وجيوب التمام في القوس المناظر لها. وقد أدخلت تعديلات أخرى على الإسطرلابات أدت إلى ظهور أنواع منها عرفت باسم «القديم جدا» (Vetustissimus) «والقديم (Vetus) والجديد (Novus)، بينما وجدت سلسلة أخرى من الربعيات اقتبست فيما بعد من إسطرلاب الصفيحة الزرقالية بشكله المختلف المعروف باسم الصفيحة الشكازية.

وهناك آلة من نوع آخر، ينبغي أن نطلق عليها اليوم اسم الآلة الميكانيكية، وذلك لأنها كانت تتيح تحديد مواقع الكواكب والنجوم بوساطة آلة ميكانيكية ذات تروس. والحقيقة أن هذا النوع من الآلات كان أول الأمر عبارة عن إسطرلابات معدلة وجد أقدم نوع منها في الجهاز الإغريقي المعروف باسم أنتيكيثيرا (Antikythera) وتؤكد النصوص الأدبية (مثل التي وردت في أعمال فيتروفيوس)[237] (Vitruvius)، أن هذه الآلة كانت موجودة في العصور القديمة. وفي عالم الإسلام يقال إن العالم القرطبي الموسوعي عباس بن فرناس[238] (القرن الثالث الهجري/ التاسع الميلادي) أعد في منزله غرفة لهيئة السماء «وخيل للناظرين فيها النجوم والغيوم والبروق والرعود[239]». وأخيرا هناك دليل أكثر إقناعا هو وجود صورة مرسومة لإسطرلاب مزود

بتروس خاص بالبيروني. وقد اكتمل هذا الاختراع الميكانيكي على يد ابن السمح[240] الذي صنع «صفيحة الكواكب السبعة»، ثم على يد الزرقالي، وأدى في نهاية الأمر إلى ظهور آلات الرصد المدارية في العصور الوسطى الغربية، التي كانت بدورها مقدمة لاختراع الساعة الآلية.

أما الآلات التي كانت تستخدم في ممارسة الرصد فكانت صغيرة بوجه عام، وكانت تعطي نتائج صحيحة في حدود عشر درجات من القوس فقط. ونحن نعلم أن آلات رصد ذات قطر كبير كانت تستخدم أحيانا وعلى سبيل المثال استخدمها أبناء موسى بن شاكر، ولكن الاختلافات الواسعة التي كانت تحدث في قراءات هذه الآلات نتيجة لعدم وجود أجهزة مقسمة، وهي الأجهزة التي لم تخترع إلا في وقت متأخر جدا جعل تلك الآلات غير موثوق بها.

وعلى وجه العموم، كان قوام الأرصاد هو تحديد الإحداثيات الأفقية، ومعرفة زاوية السمت والارتفاع، ثم تحويلها إلى خطوط مدارية أو دوائر للبروج، وفقا لنوع المسألة المطروحة. وفي الحالات التي لم يكن فيها التقريب المطلوب كبيرا جدا، كان بإمكان الناس استعمال واحدة من الآلات البسيطة التي وصفناها سابقا، والتي تعطي الجواب بسرعة. لكنهم كانوا يلجأون بوجه عام إلى حساب المثلثات في الأغراض الفلكية التنجيمية أو لتحديد جهة القبلة.

وهذا الفرع من الرياضيات، أي حساب المثلثات، ترجع بدايته إلى أكثر الأصول العلمية الهندية أولية (حيث وضع الهنود جداول بدائية لجيوب الزوايا)، ويمكن القول إن من أعظم إنجازات العلماء العرب تخليهم عن نظرية بطليموس التي كان اليونان يتناولون فيها تلك المسائل بوساطة الأوتار. فقد اكتشف الفلكيون (العرب) بسرعة المعادلات الأساسية في حساب المثلثات الكروية، حيث أثبت البتاني أن:

جتا أَ = جتا بَ جتا جَ + جا بَ جا جَ جتا أ

وأدخل أبو الوفاء البوزجاني[241] (ت 388هـ/ 998م) نظريات ظلال الزوايا في النسب المثلثية.

$$\frac{\text{ظا بَ}}{\text{ظا ب}} = \frac{\text{جا جَ}}{1}$$

بالنسبة للمثلث الكروي المائل الزاوية، كما أدخل القاطع وقاطع التمام.
ونحن ندين لهذا العالم نفسه بوضع المعادلة التالية لإضافة الزوايا:

جا (أ + ب) = جا أ جتا ب + جتا أ جا ب

وهي المعادلة التي أعاد رتيكوس (Rheticus) تلميذ كوبرنيكوس اكتشافها في كتابه عن المثلثات المعروف باسم (Opus Palatinums dé triangulis). وربما كان أبو نصر[242] (ت 427هـ/1036م) الذي تلقى البيروني العلم عليه، من بين العلماء الذين اكتشفوا نظرية الجيوب[243]:

$$\frac{\text{جا أ}}{\text{جا أَ}} = \frac{\text{جا ب}}{\text{جا بَ}} = \frac{\text{جا جـ}}{\text{جا جَ}}$$

كما وضع ابن يونس[244] (399هـ/ 1009م) من جانبه القانون التالي:

$$\text{جتا أ جتا ب} = \frac{1}{2}\,[\text{جتا (أ + ب)} + \text{جتا (أ - ب)}]$$

أما ابن الهيثم فقد وضع نظرية الظل التمام لتحديد سمت القبلة:

$$\text{ظتا}\ \alpha = \text{جا}\ \phi\ \text{جتا}\ (\text{ل}_2 - \text{ل}_1) - \frac{\text{جتا}\ \phi\ \text{ظا}\ \phi 2}{\text{جا}\ \phi\ (\text{ل}_2 - \text{ل}_1)}$$

وهذه النظريات وكثير غيرها قدمت وسيلة مباشرة لحل مسائل المثلثات الكروية العامة. وبالرغم من ذلك فإن الفلكيين العرب فضلوا استخدام طرق أكثر تأخرا وأشد تعقيدا - اكتشفوها أيضا بأنفسهم - مثل لجوئهم إلى تقسيم جميع المثلثات إلى مثلثين قائمي الزاوية (وقد استخدم هذه الطريقة مخترع المربع المجيب(Sennero Quadrant) ، وعلى سبيل المثال، في تحويل الإحداثيات السماوية). كما آثر العرب استخدام أنواع أخرى من الحسابات، كتلك التي نجدها في أبحاث الزرقالي والبيروني، اللذين فضلا استعمال الجيوب وجيوب التمام متجاهلين الخطوط المتبقية التي كانت معروفة لديهما، والتي كانت لديهما عنها جداول حسابية لمختلف قيم نصف القطر: 12، 60، 150، 120، بل وحتى الواحد، كما نفعل اليوم، ولا يفوتنا أن نلاحظ هنا أن نفس المؤلف كان يستعمل قيما مختلفة وفقا لطبيعة المسألة التي يحلها.

ولما كان الفلكيون المسلمون قادرين على إيجاد مواقع الكواكب في مداراتها الخاصة بسهولة نسبية، فقد استطاعوا الانتقال إلى تحليل وتطوير النظريات المتعلقة بالكواكب السيارة التى وصلت إليهم من العصور القديمة المتأخرة. وهكذا عمل الخوارزمي الرياضي جداول فلكية أخرجها في نسختين:

الصغرى (وتعرف باسم السند هند الصغير)، وعدلها مسلمة بن أحمد المجريطي وفقا لخط زوال مدينة قرطبة. وقد ترجم هذا الكتاب إلى اللاتينية أديلارد الباثي(245) (Adelard of Bath) .

أما النسخة الكبيرة من هذا المصنف فلم يعثر عليها حتى الآن وتأكد لنا وجودها من التعليق الذي كتبه عنها أبو المثنى، والذي يحفظ في نسخة عبرية عملها أبراهام بن عزرا (Abraham ben Ezra) وفي نسخة لاتينية عملها هوف السنتالي (Hogh of Santalla)، ويحتل كتاب الخوارزمي هذا أهمية خاصة، لأنه حاول فيه أن يجمع بطريقة تجريبية نظريات اليونان والهنود في الفلك. والواقع أن جمع مادة لها مثل هذه الأصول المختلفة كان من شأنه أن يعقد، دون لزوم أحيانا، مناهج علم الفلك العربي: فنظرية القمر أتت من أوساط لم يكن كتاب المجسطي معروفا لديها، وجدول خطوط العرض كان يحسب بطريقة الجيب وحدها، والأساليب التي اتبعت لتحديد البعد الحقيقي للكواكب وحركاتها المتوسطة، جاءت من الهند، بينما نجد أن أساليب تحديد النقاط الثابتة والحركات الارتجاعية المماثلة، قد اقتبست بطريقة مباشرة أو غير مباشرة من الجداول الوجيزة التي وضعها ثاون (Theon). وهذه الأصول بالاضافة إلى زيج الشاه الفارسي لابد أن تكون المصادر الرئيسية التي تأثر بها الخوارزمي، الذي كان يتصل بالناس من كل جنس وملة ما داموا يستطيعون تعليمه شيئا، وهذا ما تثبته مقالته حول التقويم اليهودي، وهي أول مصنف علمي في ذلك الموضوع ما زال باقيا حتى اليوم.

وقد أجرى العلماء المسلمون سلسلة من الأرصاد لتصحيح المعلومات الواردة في الكتب المترجمة إلى العربية، وكانت هذه الأرصاد تؤدي دائما إلى وضع جداول فلكية. ولما كانت هذه الجداول تقوم على التجربة، فقد أطلق عليها اسم الأزياج المتحنة (الموثقة The probate لدى المؤلفين باللاتينية). وأشهر هذه الجداول جميعا هي تلك التي وضعتها مجموعة من الفلكيين، كانوا يعملون في خدمة الخليفة المأمون. وقد قامت هذه المجموعة ذاتها، في السهول الواقعة بين النهرين عند سنجار قرب الموصل (بين درجتي 35، 36 شمالا)، بقياس قيمة درجة واحدة من محيط الأرض على الدائرة العظمى التي تعرف بخط نصف النهار أو خط الزوال. فوجدتها تساوي 814, 111

مترا (القيمة الحقيقية = 938ر110 مترا). وحصل سند بن علي[246] على نفس هذه القيمة عندما قاس بناء على طلب من الخليفة المأمون أيضا، درجة ميل الأفق من على قمة جبل على شاطئ البحر المتوسط، وبذلك استطاع أن يحسب مقدار محيط الأرض[247].

ويعتبر البتاني مبرزا بين جميع الفلكيين العرب. فقد وضع جداول الزيج الممتحن[248] وقام بأرصاد عديدة على جانب كبير من الدقة، لدرجة أنه استطاع إثبات حدوث الكسوف الحلقي للشمس. وبعد ذلك بعدة قرون (1749م) تمكن دنثورن (Donthorne) بالاعتماد على أرصاد البتاني من تحديد تسارع القمر في حركته حول الأرض. وجاء بعد البتاني ابن يونس (ت 399هـ/ 1009م) والزرقالي الذي تمكن معاونوه من وضع «جداول طليطلة الفلكية»، كما جاء كثيرون غيرهم.

ويلاحظ أن القيم العددية في بعض الجداول الفلكية لم تكن تتفق تماما مع القيم الواردة في تقويم بطليموس الفلكي. وتمثل هذه الاختلافات إدخالا لتصويبات ساعدت عمليا على التوفيق بين التقاويم المبنية على الحسابات المجردة وتلك القائمة على الرصد، كما كانت هذه التصويبات تعني الاعتراف الضمني بوجود أنظمة كوكبية أخرى. ويذكرنا اعتبارهم عطارد والزهرة تابعين للشمس بمحاولات هيراقليدس[249] وطيخو براهي في هذا الشأن، كما أن تفكير الزرقالي بمدار بيضوي من أجل تفسير حركة عطارد، يدل على تشابه ملحوظ مع تطور تفكير كبلر[250] بالنسبة للمريخ. وقد اعتقد جابر بن أفلح (بعد حوالي 545هـ/ 1150م) أن عطارد والزهرة أبعد من الشمس. بل إن تخطيط الحركة المجردة لبعض الكواكب، التي ذكرها نصير الدين الطوسي وابن الشاطر[251] وغيرهما من العلماء، تذكرنا بنظرية كوبرنيكوس، لكن جميع أولئك العلماء كانوا متفقين على أن الأرض لا تغير موقعها.

أما الفلاسفة، وبخاصة في الأندلس فقد كانوا منشغلين بمسائل نظرية بحتة. وقد أبدى ابن بسام وابن طفيل وابن رشد وآل ميمون عدم ارتياح، لأن نظام بطليموس وما يشمله من أفلاك فرعية ومدارات خارجية، يتناقض مع المبدأ الذي يضع الأرض في المركز الحقيقي للكون. وأخيرا حاول واحد من تلاميذهم هو البطروجي[252] (القرن السادس الهجري/ الثاني عشر

الميلادي) العودة إلى نظرية يودوكسوس[253] (Eudoxus) القائلة إن الكواكب السيارة لها نفس المركز.

أما تأثر موقع النجوم في السماء بتقدم الاعتدالين فيحتمل أن يكون قد اكتشفه إبرخس (هيبارخوس Hipparchus)، وأدخل هذا الكشف ضمن كتاب المجسطي مع تعديل قيمته العددية. ولكن حتى في العصر الهلينستي لم يلق استمرار الحركة التراجعية لدرجة الاعتدال الربيعي قبولا إجماعيا، فوفقا لشهادة ثاون (Theon) كان «المنجمون القدماء يقولون - معتمدين في أقوالهم على الحدس والتخمين - إن نقاط الانقلاب الشمسي (الصيفي والشتوي) تتقدم نحو الشرق بمقدار ثماني درجات خلال فترة معينة، ثم تعود ثانية إلى مواقعها الأصلية». ولم يقبل ثاون وبرقلس (Proclus) هذا الانحراف أو التذبذب، وإنما عرضا، وبخاصة الأول، فترة التقدم والتراجع بوضوح كبير، وكانت هذه النظرية معروفة لدى الهنود والعرب. وقد قبل بها بعض الفلكيين وبخاصة في العالم الغربي، (في حين استمر آخرون في اتباع المبادرة البطليموسية، مثل الفرغاني[254]، والبتاني وابن يونس وغيرهم) وحاولوا تعديلها لتلائم احتياجات العصر، واحتالوا لها بأشكال تعتمد على علم الحركة المجردة[255]، لجعل النظرية تتفق مع الحقيقة الملاحظة، وذلك لأن الانحرافات زادت مع مرور الوقت. وبهذا السبب شاعت نسبيا الكتب التي تحمل عناوين «حركة الفلك الثامن» أو «حركة الشمس»، وبعد مدة وجيزة لم يقتصر البحث على حركة الانحراف، بل شمل أيضا حركة الحضيض الشمسي (Solar perigee)[256] أو نقطة الأوج apogee[257]، التي هي نفس الحركة السابقة في هذه الحالة. وهكذا أدخل ثابت بن قرة والزرقالي الدوائر المتحركة في أنسب الأماكن في القبة السماوية، وقد مكنهم ذلك من تفسير حركات الانحراف والتذبذب في مسطح دائرة البروج، أو الدائرة الظاهرية لمسير الشمس، وذلك في حدود معينة[258]. ولكي يضع هذان العالمان نماذجهما اضطرا إلى الإفادة من أبعد الأرصاد التي عرفاها، وأن يستعينا بمعرفتهما بحساب المثلثات إلى أقصى حد، وبذلك عقدا دون لزوم عمل الفلكيين الذين جاءوا بعدهما - وهم الفلكيون الذين توصل بعضهم، مثل ألفونسو العاشر، إلى فكرة التوفيق بين تقدم الاعتدالين وتأخرهما[259].

وهناك ارتباط وثيق بين الفلك ومشاكل التقويم الزمني. ولما كان المسلمون

قد أقاموا تقويمهم على السنة القمرية التي تعتمد بدايات شهورها على الرؤية الحقيقية الموثقة للقمر الجديد، فإن الاهتمام الذي أبداه العلماء المسلمون في العصر الذهبي، بتحديد بدايات ثابتة لتلك الشهور يغدو أمرا مفهوما، فقد شغلوا أنفسهم أولا بتحديد تعاقب السنوات القمرية الكبيسة (أي التي تضم 355 يوما بدلا من 354 يوما في السنة العادية). وذلك خلال دورة زمنية تقدر بثلاثين سنة عربية (قمرية).

وقد اقترحت حلول مختلفة لحل هذه المشكلة، ثم فرض في النهاية الحل الذي وضعه البتاني. ولما كانت هناك استحالة لجعل الدورة الزراعية تتفق مع التقويم القمري، فقد حملهم ذلك على أن يحتفظوا إلى جانب تقويمهم القمري بالتقويم اليولياني، وذلك في الأقاليم التي كانت تتبع في السابق الإمبراطورية الرومانية، كما احتفظوا بالتقويم الفارسي القديم في باقي البلدان الإسلامية. وهذا التقويم الأخير أدخل عليه إصلاح بناء على طلب من السلطان السلجوقي جلال الدولة ملكشاه[260]، وعرف لذلك باسم التقويم الجلالي، الذي وضع موضع التنفيذ في 16 مارس 1079م (10 رمضان 471هـ)، ويقال إن عمر الخيام اشترك في إعداد هذا التقويم. ويمثل التقويم الجلالي تقويما دقيقا إلى أقصى حد[261]، حتى أنه نافس في دقته التقويم الجريجوري.

وتمكن العلماء المسلمون أيضا من أن يحددوا، بطرق بابلية الأصل، اللحظة التي يظهر فيها الهلال الجديد، واجتهدوا لتبسيط الجداول المساعدة أو غير المساعدة، التي يظهر فيها العناصر الضرورية لتحديد لحظة ظهور القمر، كما اكتشف هؤلاء العلماء ربما حوالي القرن السابع الهجري/ الثالث عشر الميلادي، النظام الخاص بتحديد الأزياج أو التقاويم الفلكية للشمس والقمر في ارتباطها بتواريخ سنوية ملموسة. وامتد هذا النظام فيما بعد ليشمل الكواكب الأخرى. وكان هذا هو الأساس في وضع التقاويم التي استخدمت على نطاق أوسع عندما بدأت الملاحة عبر المحيطات.

علم المناظر - البصريات - Optics

لاحظ العرب بدقة الظواهر البصرية التي بدت لهم في الغلاف الجوي، ووصفوا هذه الظواهر بأدق صورة ممكنة، وحاولوا تفسيرها علميا قدر

استطاعتهم. فقد وصف إخوان الصفا قوس قزح والهالات، ملاحظين في الحالتين الدور الذي يلعبه كل من انعكاس الضوء والرطوبة(262). فبالنسبة للحالة الأولى، أي تشكل قوس قزح، لاحظوا أن ارتفاع الشمس ينبغي ألا يكون زائدا، وأكدوا أنه كلما كانت الشمس في مستوى أكثر انخفاضا كان قوس قزح أكبر، وأن بلوغ هذا القوس حده الأقصى، وهو 180 درجة، يتم لحظة وجود الشمس في الأفق، أي عندما تكون أشعتها متماسة مع سطح الأرض. أما الألوان التي ميزوها من أعلى إلى أسفل فهي على التوالي: الأحمر فالأصفر فالأزرق فالأخضر. وميز زكريا بن محمد بن محمود القزويني (ت 782هـ/ 1283م) ثمانية ألوان منفصلة، وذكر معظمها بنفس الترتيب وهي: الأحمر، والأصفر، والأرجواني، والبني الأحمر(263) والبنفسجي. وروى القزويني أيضا الحالة التي يشاهد عليها قوس قزح من على قمة جبل، حيث يشكل عندها دائرة كاملة تقريبا لا ينقصها سوى ذلك الجزء من السماء الذي تخفيه قمة الجبل(264). (وقد وردت هذه الرواية بشكل أكثر تفصيلا، مع تعليل لنظرية تحلل ألوان الطيف، في كتاب «تنقيح المناظر» لكمال الدين الفارسي)(265).

وتفسير تشكل قوس قزح كان يقوم على افتراض أن أشعة الضوء تنعكس على قطرات المطر، التي تعمل وكأنها مرايا مستوية صغيرة، والتي وصفت بشكل يوحي بأن المؤلفين يتكلمون أحيانا عن منشور أكثر مما يتكلمون عن مرآة. وهم يؤكدون لنا أن المرء لا يرى في تلك القطرات شكل الأشياء، وإنما يرى بقعا ملونة ذات أشكال مختلفة. وقد ذهب قطب الدين الشيرازي(266) (ت 761هـ/ 1311م) وكمال الدين الفارسي (ت حوالي 720هـ/ 1320م) إلى أن الضوء لدى اختراقه جسما كرويا نفاذا مثل قطرات الماء، ينكسر مرتين وينعكس مرة واحدة (أو مرتين بالنسبة لقوس قزح الثنائي)، وحاولا الوقوف على أسباب تكون الألوان، وتقديم تفسيرات مماثلة للسراب والمرئيات الوهمية، كما حاولا توضيح بعض مظاهر انخداع البصر، مثل تلك الصورة التي تظهر على وجه حجر الطاحون. إذ عندما يصبغ وجه هذا الحجر بألوان مختلفة ويدار بسرعة. فإنه لا يبدو عليه سوى لون واحد نتيجة لامتزاج جميع الألوان. (وهذه الطريقة سبقت تلك التي توصل إليها نيوتون لمعرفة الكيفية التي يتكون منها الضوء الأبيض من ألوان الطيف والمعروفة

باسم «أسطوانة نيوتون»[267].

والأهم من ذلك تلك الملاحظات أو النظريات التي وضعها أو طورها العلماء الذين اتخذوا نقطة بدايتهم من الأبحاث العلمية التي قام بها أقليدس وبطليموس في العصور القديمة. فقد أعطاهم هذا التراث العلمي فرصة للاختيار بين ثلاث نظريات للإبصار هي: 1- العين ترسل أشعة، وهذه الأشعة عندما تصطدم بجسم، تتيح رؤية هذا الجسم. (وقد قال بهذه النظرية أرسطو متبعا في ذلك الفيثاغوريين). 2- الإبصار هو نتيجة لإرسال شعاعي مزدوج: أحدهما ينبعث من العين المبصرة والآخر من الجسم المرئي. (وقال بذلك أنبادقليس[268] (Empedocles). 3- الأجسام ترسل أشعة في جميع الاتجاهات، وبعض هذه الأشعة تمر من خلال البؤبؤين، وهي سبب الإبصار، (وقال بذلك إبيقور[269] (Epicurus)). وكانت النظرية الأخيرة التي تعتبر صحيحة تقريبا هي التي قبل بها ابن الهيثم ووافقه فيها ابن سينا والبيروني، وقد خالف هؤلاء بذلك كلا من أقليدس وبطليموس والكندي. ويعتبر ابن الهيثم واحدا من أعظم علماء البصريات في كل العصور[270]، وظلت نظرياته في هذا الشأن شائعة حتى القرن السابع عشر.

ويعتبر «كتاب المناظر» في البصريات المصنف العظيم الذي خلد ذكر ابن الهيثم. وقد ترجم فردريك رسنر (Frederick Risner) هذا الكتاب إلى اللاتينية، ونشر في مدينة بازل بسويسرا عام 1572 بعنوان «كنز البصريات» (Thesaurus Opticus). واقتنع ابن الهيثم نتيجة لتجاربه بأن الصورة المرئية تتشكل على البلورية، إذ إنه لو قبل بأن الصورة تتشكل على الشبكية، (الطبقة الجليدية الأمامية عند ابن الهيثم[271]) وذلك حسب التجارب التي قام بها بالغرفة المظلمة، (التي اكتشفها ابن الهيثم في نفس الوقت الذي اكتشفها فيه العالم الصيني شين كوا Shenkua، وبطريقة مستقلة عنه[272] لما كان بوسعه أن يفسر انعكاس الصورة. وتمكن ابن الهيثم فيما بعد من حل المشكلة التي لا تزال تحمل اسمه وهي: لتكن هناك نقطتان (أ) و (ب) ثابتتان على سطح دائرة مركزها (و) ونصف قطرها (ر). فَلِكَيْ نحدد على هذا الدائرة (التي تبدو في أفضل شكل في مرآة) النقطة (م) التي يقع عليها شعاع الضوء المنبعث من (أ)، يجب أن ينعكس هذا الشعاع الضوئي بحيث يمر بالنقطة (ب)[273]. ويؤدي البرهان الذي قدمه ابن الهيثم على

هذه المسألة إلى معادلة من الدرجة الرابعة. وقد حلها ابن الهيثم بواسطة قطع زائد متساو يمر في دائرة، وبعد ذلك بقرون حل ليوناردو دافنشي[274] (Leonardo da Vinci) هذه المعادلة بطرق ميكانيكية، وأخيرا جاء كريستيان هوجنيز[275] (Christian Hughens) فحلها بأروع وأبسط حل. وتناول ابن الهيثم في القسم التالي من كتابه انكسار الضوء (أي انعطافه على حد تعبيره)، فلاحظ أن العلاقة بين زاوية الإسقاط وزاوية الانكسار ليست ثابتة، وأن خط الإسقاط وخط الانكسار والخط المتعامد على السطح الممانع تكون على نفس المستوى. وقد طور هذه النظريات كمال الدين الفارسي شارح «كتاب المناظر» لابن الهيثم[276]، والذي قدم وصفا لانكسار الضوء يتضمن المعلومات التالية حول سرعة الضوء:

1- أن هذه السرعة متناهية، ولكنها كبيرة جدا لدرجة أنها تبدو في بعض الأحيان لامتناهية (وفي هذا المجال كان البيروني الذي عاصر ابن الهيثم، قد قرر أن سرعة الضوء أكبر بكثير من سرعة الصوت).

2- أن سرعة الضوء في الأوساط المختلفة تتناسب عكسيا مع الكثافة البصرية (Optical density).

وبحث ابن الهيثم كذلك مميزات العدسات التي أشار كتاب يونانيون ورومان إلى قوتها المحرقة وقدرتها على تكبير الصور (من هؤلاء أرستوفانيس[277] Aristophanes وبليني[278] Pliny، وسينيكا[279] (Seneca). لكن من المشكوك فيه كثيرا أن يكون ابن الهيثم قد أدرك المساعدة التي يمكن أن تؤديها تلك العدسات لضعاف البصر من المسنين. والشيء المؤكد الوحيد الذي نملكه في هذا الشأن هو دليل كتابي على استعمالها لهذا الغرض عام (706هـ/ 1306م). كما أن الصور والأيقونات التي عملت في العصور الوسطى تظهر فيها ابتداء من عام (753هـ/ 1352م) وما بعدها صور لرجال مسنين يضعون النظارات على عيونهم. (وقد حدث ذلك قبل وقت طويل من حديث جيوفاني باتستا ديللا بورتا[280] G. B. della Porta عنها في كتابه حول سحر الطبيعة وعجائبها Magia naturalis عام 1598). كما أن الشاعر الفارسي العظيم الجامي[281] (ت 898هـ/ 1492م) أشار إلى النظارات في شعره حيث يقول:

- شعري أبيض مثل شجرة مزهرة، لكن هذه الشجرة لا تعطيني إلا

الحزن على الثمر.

- مرآتي أرتني، شعرة شعرة، ذلك العيب الذي يعرف بالشيب، ولذلك فلن أنظر في المرآة ثانية.

- من قبل، كنت أستطيع في الليل أن أقرأ في ضوء القمر، أما الآن فلم أعد أستطيع القراءة حتى في ضوء الشمس.

- الشكر للعدسات الأوروبية، فقد أصبح لدي بها أربع عيون بدلا من اثنتين، لكنها مع ذلك لا تكفيني لقراءة القرآن.

- فالقدر[282]، الذي يتلاعب بي، يخدعني بقطع من الزجاج، تماما كما يفعل مع الأطفال.

وهذا دليل معقول، مهما كان السبب في ذكره، على أن أوروبا كانت في القرن الخامس عشر هي مركز تطوير الصناعة الجديد للنظارات. ولم تؤد محاولات روجر بيكون[283] Roger Bacon لجمع العدسات إلى صنع المقراب (التلسكوب) أو المجهر (الميكروسكوب)، لأن العلم في العصور الوسطى الذي كان صدى خافتا لآراء القديس توما[284] ـ لم يكن يعترف بوجود حقيقي إلا للأشياء الملموسة، أما الأشياء المرئية فكانت عرضة للتشويه بواسطة الخدع البصرية.

ونحن مدينون أيضا لابن الهيثم بالتفسير الصحيح الذي قدمه للزيادة الظاهرية في قطر كل من الشمس والقمر قرب الأفق (الشرقي والغربي)، وفي اكتشاف الزيغ الكروي (مع أنه لم يأخذ البعد البؤري Caustic Curve بعين الاعتبار) كما برهن ابن الهيثم ـ مستقلا في ذلك عن كليوميديس (Cleomedes) ـ على أن انكسار الضوء في الهواء يجعل الشمس تظل مرئية عندما تكون في الحقيقة وراء الأفق[285].

وقد اكتمل «كتاب المناظر» لابن الهيثم إلى حد ما، على يد شارحه كمال الدين الفارسي الذي طور بعد ذلك بقرنين نظرية ابن الهيثم حول الغرفة المظلمة (البيت المظلم). واستطاع جمال الدين الفارسي أن يثبت أولا: أن الصور تكون أوضح كلما كانت فتحة الغرفة المظلمة أصغر. وثانيا: أن هذه الصور مستقلة عن شكل الفتحة. وثالثا: أن الصور داخل الغرفة المظلمة تبدو معكوسة، وأن الأشياء ترتب فيها في الاتجاه العكسي بالنسبة إلى ما هي عليه في الحقيقة. وقد خطا اليهودي ليفي بن جيرسون (Levi ben

Gerson) (ت 1344م) خطوة أبعد عندما لاحظ خسوف القمر في غرفة مظلمة.

الشرق والغرب:

انتقل إسهام المسلمين العلمي إلى الغرب خلال فترتين محددتين تماما. الأولى في النصف الثاني من القرن الرابع الهجري/ العاشر الميلادي، وترجع إلى الترجمات التي اضطلع بها المستعربون في الأديرة في جميع أنحاء شبه جزيرة إيبيريا، مع أننا في الوقت الحاضر لا نستطيع أن نجد وثائق جدية عن حركة النقل هذه إلا بالنسبة لدير ريبول (Ripoll) في قطالونية وفي مدينة برشلونة. وربما كان لنا أن نقول بوجودها في دير البلدة (Albelda)، أما في باقي شبه الجزيرة فلا نعرف شيئا حول حركة النقل إلا عن طريق الاستدلال فحسب.

وقد أصبحت الترجمات الفلكية والرياضية التي تمت في دير ريبول وبرشلونة معروفة بسرعة في وسط أوروبا. ويرجع الفضل في ذلك إلى الطريق التجاري النشط الذي كان يتبع مجرى نهري الرون والراين ويصل إلى قلب ألمانيا. كما يعود الفضل أيضا إلى جهود الراهب جيربرت (Gerbert) الذي تلقى علومه في قطالونية، وعرف فيما بعد باسم البابا سيلفستر الثاني Sylvester II، وفي بعض الأحوال كما هو الحال بالنسبة إلى لوبيتوس (Lupitus) (لوبيه Liobet)، نعرف أسماء وأجناس أولئك المترجمين. أما في حالات أخرى فلا نستطيع إلا أن نخمن أصل أولئك المترجمين من معرفة خصائص الحصيلة اللغوية التي استعملوها.

وشهد القرن الخامس الهجري/ الحادي عشر الميلادي توقفا مؤقتا في حركة النقل الثقافية هذه. إلا أن هذا التوقف لابد أنه لم يكن كاملا، بدليل أن ابن عبدون[286] قال، قرب نهاية ذلك القرن، بضرورة عدم بيع الكتب إلى النصارى لأنهم يترجمونها وينسبونها إلى أساقفتهم[287]. وفي القرن السادس الهجري، الثاني عشر الميلادي، اكتسبت هذه الحركة قوة غير عادية: إذ أصبح عدد الكتب المترجمة في صقلية وإسبانيا يثير الإعجاب، وتدفق علم الإغريق والرومان على الأديرة الأوروبية من خلال العقول العربية، وأدمجت الكشوف التي توصل إليها العرب ضمن رصيد الثقافة الغربية. وقد أطلقت

أسماء العديد من المدن الإسبانية على مجموعة المخطوطات الرياضية والفلكية التي ترجع إلى ذلك العصر. ومن بين تلك المدن التي كان أساقفتها تواقين إلى المعرفة: طرسونة Tarazona، وبنبلونة Panplona، وبرشلونة Barcelona، وسرقسطة Saragossa، وطرطوسة Tortosa. وتتفوق طليطلة (Toledo) في هذا الميدان على جميع هذه المدن، حيث توافد عليها عدد كبير من العلماء الأوروبيين المتلهفين إلى الحصول على المعارف العلمية الشرقية.

وبالرغم من أن هؤلاء العلماء لم يعملوا معا كأصحاب مدرسة، إلا أن إنتاجهم المكثف والغزير قد غير شكل المجتمع الأوروبي. لكن أولئك العلماء وإن كانوا قد استطاعوا أن يتمثلوا بسهولة النصوص التي وصلت إليهم، أخفقوا في إدخال أي تطوير يذكر عليها (وعلى سبيل المثال، فإن سلسلة المسائل التي وضعها علماء مسلمون حول الفرضية الخامسة لأقليدس، ابتداء من القرن الثالث الهجري/ التاسع الميلادي وما بعده، لانجد لها مثيلا أوروبيا إلى ما بعد عصر النهضة). وقد شهد القرن السابع الهجري/ الثالث عشر الميلادي، مع ظهور حركة علمنة الثقافة التي بدأها ألفونسو العاشر بإحلال الإسبانية محل اللاتينية، منعطفا حاسما في نقل المعارف العلمية: فمن جهة انتهت الفترة العظيمة للترجمات، حيث إن الترجمات التي تمت في القرن الثامن الهجري/ الرابع عشر الميلادي، كانت في معظمها، باستثناء الترجمات إلى العبرية، تعتمد على أصول كتبت في عهد أقدم بكثير، أو كانت، في حالة النصوص اليونانية الرومانية، تستمد مباشرة من اللغة الأصلية. وهكذا بدأ العلم الأوروبي يشق طريقه، كما يتضح في إنتاج شخصيات بارزة من أمثال جروستيست[288] (Grosseteste) وبوريدان[289] (Buridan) وأوريزم[290] (Oresme) وغيرهم، في نفس الوقت الذي فتح فيه الغزو المغولي الباب للتأثيرات الصينية، حتى أن بعض الكشوف العلمية والفنية الصينية تغلغلت بشكل سريع ومدهش في قلب أوروبا.

وتعود حركة النقل السريعة هذه في المقام الأول إلى رعاية خانات الفرس الأوائل، الذين كانوا يستشيرون نصير الدين الطوسي. وقد أشرنا إلى هذا العالم مرارا، وهو الذي أنشأ في مراغة[291] أول مرصد في العالم الإسلامي، كان يقوم بعملياته في حرية تامة مستقلا عن الدولة. وقد احتفظ هذا المرصد بصلات وثيقة مع الفلكيين الصينيين والأندلسيين،

وكان في الحقيقة نموذجا طيبا لعالمية العلم.

وابتداء من هذا الوقت اتخذ كل من الغرب والشرق خطا متوازيا ولكنه منفصل في هذا الميدان. ويبدو أن مرصد سمرقند الفلكي (الذي أسسه أولوج بك[292] عام (823هـ/ 1420م)، كان له تأثير حاسم في إنشاء مرصد إستانبول (عام 1577م)، الذي يحتمل أن يكون بدوره السبب في تطور المراصد في العالم الغربي ابتداء من القرن السابع عشر وما بعده. وحسب ما لدينا من شواهد، فإن آلات هذا المرصد تشبه إلى حد كبير تلك التي استخدمها في نفس الوقت «طيخو براهي Tycho Brahe». لكن مثل هذا التأثير إن وجد، كان فيما يبدو التأثير الأخير. فالنصوص العلمية العربية التي طبعت في القرن التاسع الهجري/ الخامس عشر الميلادي، كانت هي التي عرفت قبل القرن الثالث عشر. وهذا يعني على سبيل المثال أن توسيع النظام العشري إلى كسور، الذي توصل إليه غياث الدين جمشيد الكاشي[293] (ت 832هـ/ 1429م) لم يكن معروفا لدى سيمون ستيفن[294] المنسوب إلى بروج Simon Stevin of Bruges (1548-1620م).

ومع ذلك فهناك شاهد يدلنا على وجود تيار ضعيف من التبادل الثقافي بين عالم الإسلام والغرب في عصر النهضة. وقد وجد هذا التيار نتيجة للسياسة التي انتهجتها إسبانيا في الإلقاء بالأقليات الأجنبية خارج حدودها، بحيث تحول هؤلاء إلى وسيلة متحركة لنقل العلم في كلا الاتجاهين: فترجمت إلى العربية مؤلفات طبية وفنية، وحتى كتاب «التقويم الدائم» (Almanach Perpetuum) الذي وضعه زاكوتوس (Zacutus) قد نقل إلى العربية أيضا، كما أن المسقط العمودي لإسطرلاب روجاس (Rojas) قد نسخ في فارس عند مطلع القرن الثامن عشر. وفي المقابل نجد أن مصنف الرياضي المغربي ابن البناء المعروف باسم «تلخيص أعمال الحساب[295]» وشارحه القلصادي[296] (ت 891هـ/ 1486م)، كانا فيما يبدو معروفين في إسبانيا المسيحية في القرن السادس عشر. وهذا يفسر الطريقة المبهمة التي استخدمها خوان دي أورتيجا (Juan de Ortega) (بعد عام 1567م)، في استخراج الجذور التربيعية والتي يبدو أنها تعتمد على الكسور المستمرة. وإذا كان الأمر كذلك، فإنه يقودنا إلى أن نستنتج أن هذه الطريقة الرياضية قد استخدمها العرب قبل أن يستخدمها بومبيللي Bombilli (ت 1572م).

وكانت هذه الاتصالات في الحقيقة، آخر اتصالات مهمة تحدث بين الشرق والغرب حتى بداية القرن العشرين، عندما بدأت حقبة جديدة من الترجمات العلمية تقدم علم العالم الغربي إلى عالم الإسلام، شأنها شأن تلك الحركة التي قدمت من القرن الثاني إلى القرن الرابع الهجري (الثامن إلى العاشر الميلادي). وإنا لنأمل في أن تنشأ من هذه الترجمات نهضة علمية عربية شبيهة بنهضتهم العلمية في العصور الوسطى.

جوان فيرنيه

Juan Vernet

ببليوغرافيا

مؤلفات عامة:

- ف. هارتنر W. Hartner
شرق وغرب Oriens. Occidens
(هايدل شايم Hildesheim 1968).

-أ. ب. جوشكيفتش A. P. Jushkewitsch
تاريخ الرياضيات في العصور الوسطى
Geschichte der Mathematik im Mittelater
(بازل Basle 1964).

- أ. س. كينيدي E. S. Kennedy
عرض للجداول الفلكية الإسلامية
A Survey of Islamic Astronomical Tables.
محاضر الجمعية الفلسفية الأميركية
Transcations of the American Philosophical Society
46 (1959) ص 123-177.

- ج. م. مياس J. M. Millas
Assaig d'Histoire des idees phisique et mathematiques a la Catalunya Medieval
(برشلونة Barcelona 1931).

- كارلوأ. ناللينو C. A. Nallino
مجموعة الكتابات المنشورة وغير المنشورة المجلد الخامس: التنجيم والفلك والجغرافية.
Raccolta di seritti editi e inediti V. Astrologia, Astronomica, Geografia
(روما 1944).

- أ. نيوجيبوير O. Neugebauer
العلوم الدقيقة في العصور القديمة The Exact Sciences in Antiquity

(أكسفورد 1951، وأعيد نشره في بروفيدينس (1957 Providence
- م. بلسنر M. Plessner
تاريخ العلوم في الإسلام Storia delle Seienze nell' Islam,
المجلد الثالث (روما 1958) ص 449 ـ 492.
- جورج سارطون. G. Sarton
مقدمة في تاريخ العلم Introduction to the History of Science
ثلاثة مجلدات (بالتيمور 1929 - 1948).
- أ. سايلي A. Sayili
المرصد في عالم الإسلام ومكانته في التاريخ العام للمراصد.
The Observatory in Islam and its Place in the General History of the Observatory
(أنقرة 1960).
- جورج سوتير. H. Suter
الرياضيون والفلكيون العرب وأعمالهم.
Die Mathematiker und Astronomen der Araber und ihr Werke
(ليبزج Leibzig 1900، وأعيد طبعه 1963).

الرسائل الخاصة:

- سي. أ. بوزورث
رائد موسوعي في العلوم: «كتاب مفاتيح العلوم» للخوارزمي.
A. Pionner Encyclopaedia of the Sciences; al Khawarizmi's "Keys of the Sciences"
مجلة إيزيس المجلد 54 (1963) ص 97 - 111.
- م. كلاجيت M. Clagett
أرخميدس في العصور الوسطى.
1- التقليد العربي ـ اللاتيني (ماديسون ـ ويسكنسون 1964).
Archimedes in the Middle Ages. 1. Arabo-Latin Tradition
(Madison. Wisc. 1964)
ب. ر. جولدشتاين B. R. Goldstein

حول نظرية الارتعاش On the Theory of Trepidation
مجلة سنتورس (Centaurus)
المجلد العاشر (1965) ص 234 ـ 247.
- ج. م. مياس J. M. Millas
دراسات حول الزرقالي Estudios Sobre Azarquiel
(مدريد-غرناطة. 1943-1950)
- ج. سامسو. J. Samso
دراسات حول أبي نصر منصور، علي بن عراق.
Etudios sobre Abu Nasr Mansur Ali b. Iraq.
(برشلونة - 1969).
- خوان بيرنيت J. Vernet
الإسلام في أوروبا De Islam in Europa
(بوسوم Bussum 1973).

انتقال العلم إلى أوروبا:

- م. ديستومب M. Destombes
إسطرلاب كارولنجي وأصل أرقامنا العربية.
Un Asstorlabe Carolingien et L'origine de mot chiffres arabes
مجلة المحفوظات الدولية لتاريخ العلوم، المجلدان 58 و 59 (1962)
Archives Inernationales d'Histoire des Sciences
- سي. هـ. هاسكنز C. H. Haskins
دارسات في تاريخ العلم في العصور الوسطى.
Studies in the History of Medieval Science
(هارفارد 1924. الطبعة الثانية 1927. وأعيد طبعه من جديد في نيويورك 1960).
- ب. كونيتزيخ P. Kunitzsch
أسماء النجوم العربية في أوروبا. Arabische Sternamen in Europa
(فيزبادن Wiesbaden 1959).
- ج. م. مياس J. M. Millas

الترجمات الشرقية لمخطوطات مكتبة كاتدرائية طليطلة.

Las traducciones orientales en los manuscritos della Biblioteca Catedral de Toledo

(مدريد 1942).

- خوان بيرنيت J. Vernet

العلم عند المسلمين وفي الغرب 'La ciencia en el Islam Y Occidente'

بحث نشر في مجلة

Settimanc di Studio del Centro Taliano di Studi Sull'alto Medioevo, XII (Spoleto, 1965) pp. 573-576.

جـ- الموسيقى

يذهب المنظرون المسلمون[297]، كما يذهب نظراؤهم من الأوروبيين في العصور الوسطى، إلى أن الموسيقى تنتمي إلى العلوم الرياضية[298]. ومن ثم، فرغم أن العديد من رسائلهم في هذا الشأن يعتبر على جانب كبير من الأهمية بالنسبة للطريقة التي عالجوا بها المسائل الفنية، مثل التحليل العددي للفواصل الموسيقية (Intervals)[299] وأجناس البعد الرباعي (Tetrachord species)[300]، فإن من الصعب أن نقرر: هل كانوا في نظرياتهم هذه يمثلون ما جرى العمل به في عصرهم فعلا، أم أنهم كانوا يعيدون إنشاء نظرية ورثوها عن الإغريق ويطورونها على نحو أكاديمي علمي، ويواصلونها تقديرا لها في ذاتها. ومما يزيد في صعوبة هذا الموضوع أن الرسائل التي صنعها أولئك الموسيقيون النظريون، تمثل في الواقع المصدر الأساسي الذي يمكن الاعتماد عليه، في محاولة إعادة تكوين الملامح البارزة للممارسة الموسيقية عند المسلمين. يضاف إلى ذلك أن أقدم القطع الموسيقية التي وصلت إلينا ألحانها مدونة (بالنوتة)، ترجع إلى القرن السابع الهجري/ الثالث عشر الميلادي. ولذلك فإن أوروبا طوال الفترة التي كانت واقعة فيها تحت تأثير الاتصال بالحضارة الإسلامية، عرفت النظام الموسيقي عند المسلمين بشكل فج ومختصر وحسب. وهذا هو السبب الرئيسي الذي أدى حتى الآن، وربما سيظل يؤدي في المستقبل، إلى استحالة البت بصورة قاطعة في الجدل العلمي الدائر حول موضوع تأثير الموسيقى الإسلاية[301] في أوروبا.

ومنذ القرن الثالث الهجري/ التاسع الميلادي، نجد تمييزا قائما بين الغناء (أي الممارسة العملية للموسيقى)، وبين الموسيقى النظرية. لكن لسوء الحظ لا نملك إلا القليل عن وصف هذا الغناء أو تحليله. بالرغم من أن المؤلفات الأدبية العامة التي ظهرت في القرن الرابع الهجري/ العاشر الميلادي، مثل كتابي الأغاني والعقد الفريد، والتي تعد ـ فضلا عن ذلك ـ مصادر عظيمة القيمة بالنسبة لتاريخ حياة العرب الاجتماعية الأولى، تزودنا بمادة غنية عن حياة الموسيقيين البارزين، وتصور تصويرا حيا دورهم في بلاط الخلفاء والأمراء. وتشتمل هذه الكتب أيضا على قدر معين من المعلومات الفنية، غير أن المصطلحات المستعملة في هذا الشأن لم ترد

بشكل محدد في أحيان كثيرة، الأمر الذي يجعل شرحها وفهمها لا يتيسر إلا بدراسة نصوص المؤلفات النظرية.

ويأتي الفيلسوف المشهور الكندي (ت حوالي 260هـ/ 873م) في مقدمة العلماء النظريين المسلمين الذين وصلت إلينا كتاباتهم في الموسيقى[302]. وتدل مؤلفاته التي تناول فيها السلم الموسيقي على معرفته بالمصادر اليونانية التي توافرت ترجماتها العربية في ذلك العصر، مع أن عرضه الموسيقي يعتمد على المصطلحات المستعملة في الكلام عن دساتين[303] العود العربي. ويعطي الكندي أهمية كذلك للنتائج الكونية المنبثقة عن نظرية «التأثير»[304] (Ethos)، وبذلك يكون الكندي قد استبق عددا كبيرا من الكتاب اللاحقين، الذين برز من بينهم إخوان الصفا (في النصف الثاني من القرن الرابع الهجري/ العاشر الميلادي في الجانب العلمي لنظرية انتشار الصوت كرويا (Theory of the Spherical propagation of sound) (أي انتقاله على هيئة موجات كروية). ويمثل الاتجاه المشائي الأرسطي في الموسيقى فيلسوفان شهيران آخران هما: أبو نصر الفارابي (ت 339هـ/ 950م)، وأبو علي بن سينا (ت 428هـ/ 1037م). وأهم ما في كتابات ابن سينا الموسيقية يتمثل في القسم الممتاز من كتابه «الشفاء» الذي تحدث فيه عن الموسيقى، بينما يعتبر مصنف الفارابي الضخم المعروف بكتاب «الموسيقى الكبير»، «أعظم مؤلف في الموسيقى صنف حتى عصره»[305]. ويحتوي هذا الكتاب على دراسة شاملة للمسافات الموسيقية وتجمعاتها أو تأليفاتها، بالإضافة إلى بيان قيم بالآلات التي كانت تستخدم في ذلك العصر، والسلالم الموسيقية التي تؤديها تلك الآلات. وقد تناول الكتابان الإيقاع الموسيقي بالتفصيل والشرح. أما طريقة التحليل الموسيقي فقد استخدمت عناصر تجمع بين تفاعيل العروض العربي والمفهوم اليوناني للوحدة الزمنية (Chronos protos) (الزمان الأقل، الزمان الأول)، وهي وحدة الزمان الأساسية غير القابلة للتجزئة، التي تتألف منه النماذج المتكررة للإيقاع. وهناك محاولة أصيلة وأكثر إحكاما في تقنين الدورات الإيقاعية (Rhythmic cycles)، فيمكن التماسها في «كتاب الكافي في الموسيقى» الذي صنفه ابن زيله[306] (ت 440هـ/ 1048م) أحد تلاميذ ابن سينا.

ويعد صفي الدين الأرموي[307] (ت 693هـ/ 1294م) أول منظر موسيقي

مهم يظهر بعد ابن زيله، من بين المنظرين الموسيقيين الذين وصلت إلينا مؤلفاتهم. فقد وضع الأرموي أساس المدرسة المنهجية الموسيقية. وأشهر مؤلفاته في هذا المجال رسالتان هما: «كتاب الأدوار في معرفة النغم والأدوار»[308] و «الرسالة الشرفية في علم النسب التأليفية والأوزان الإيقاعية»[309]. وتتميز هاتان الرسالتان، قبل كل شيء، بتوسيع نظام السلم الموسيقي الفيثاغوري بطريقة فيها تعمق وتعقيد. (وربما تأثر في ذلك بالقيم النظرية التي حددها الفارابي لدستان الطنبور الخراساني، وهو عود ذو عنق طويل) وفي هذه الطريقة يتناول المؤلف بعض المسافات التي توجد عمليا، وإن لم تكن قابلة للتعريف من خلال نسب بسيطة[310]، ولكنه يشوهها كيما يستطيع إدماجها في نسق تماثلي مُعَد سلفا ومكتف بذاته.

والطريقة التي يتكشف بها هذا التماثل، (وكذلك التشويه) هي تحويل المقامات عن طريق سلسلة من الأنغام الرباعية، على نحو يمكن معه أن يبدأ العزف عند كل واحدة من النغمات (Notes) السبع عشرة التي يتكون منها الديوان الموسيقي، وهي طريقة ما كان لأحد من الموسيقيين الممارسين أن يتبعها. أما العرض الذي قدمه الأرموي للإيقاع فينطوي على مبتكرات أقل من هذه، ولكنه عرض واضح ودقيق[311]. وقد انتشرت أساليب صفي الدين الأرموي الموسيقية خلال الفترة الواقعة بين القرنين الثامن والعاشر الهجريين / الرابع عشر والسادس عشر الميلاديين، وشرحت في عدة رسائل ألفت في العربية والفارسية. وأشهر هذه الرسائل هي الواردة في الفصل الخاص بالموسيقى الذي ضمنه قطب الدين الشيرازي (ت 710هـ/ 1311م) كتابه الموسوعي «درة التاج»، وكتاب «شرح مولانا مبارك شاه» وهو شرح مفصل لـ «كتاب الأدوار»، ويعزوه فارمر (Farmer) إلى الجرجاني[312] (ت 816هـ/ 1413م). وهناك شروح أخرى في مؤلفات عبد القادر المراغي[313] (ت 838هـ/ 1435م) واللاذقي[314] (أواخر القرن التاسع الهجري/ الخامس عشر الميلادي). وقد تبنى الموسيقيون النظريون الأتراك أيضا طريقة الأرموي الموسيقية، وترجم كتابه «الأدوار» إلى التركية.

على أن إسراف هذه المؤلفات في احترام سلطة الآخرين، ينبغي ألا يجعلنا نغفل ما تضمنه العديد منها من أصالة ملحوظة وقدرة نقدية بارعة. ففيها تحقيق واختيار لصحة التعريفات، وغالبا ما كان يتبين أن تلك

التعريفات غير وافية بالغرض، وبخاصة في المناقشات المتعلقة بطبيعة الصوت. وربما كان لهذه المؤلفات أهمية أكبر، تكمن في أن مصنفيها قدموا لنا وصفا مفصلا للمقامات والإيقاعات والقوالب والآلات المستخدمة في الموسيقى الفنية في عصرهم، وما كان يتخذه هذا الفن من مقامات وإيقاعات وطرائق ألحان وآلات موسيقية، مشفوعة في بعض الأحيان بأمثلة أولية لألحان مدونة[315]. بالإضافة إلى محافظة بعضها وتوسعه في الإطار التقليدي للموسيقى النظرية. وقد تمكنا من خلال هذه المؤلفات أن نأخذ فكرة أكثر وضوحا إلى حد ما عن المنهج الموسيقي الذي كان متبعا في المشرق العربي وفارس، ابتداء من القرن السابع الهجري/ الثالث عشر الميلادي، وحتى القرن العاشر الهجري/ السادس عشر الميلادي، كما استطعنا أن نطلع على العوامل الداخلية التي حددت خط التطور الخاص الذي اتخذه هذا النوع الدقيق والمعقد من الفن.

أما الوقوف على مدى تأثير نظريات المسلمين الموسيقية في الغرب، فأمر يصعب تقديره، وكان دائما مثارا لبعض الجدل، لأن القاعدة فيما يتعلق بالعلوم المختلفة هي أن عدد المؤلفات العربية التي ترجمت إلى اللاتينية يعطينا مؤشرا مبدئيا تقريبيا لمدى الدين النقلي الذي يدين به الغرب لها. لكننا نعلم فيما يتصل بالموسيقى أنه ليس هناك سوى مؤلفين اثنين من المؤلفات العربية هما اللذان ترجما إلى اللاتينية. وهذان الكتابان هما إحصاء العلوم De Scientiis للفارابي (260 - 339هـ/ 874 ـ 950م)[316]، وأصل العلوم (De Ortu Scientiarum)، والكتاب الأخير مماثل للأول ولكنه أقل منه قيمة، وهو ينسب إلى نفس المؤلف أيضا. وتظهر معظم المادة الموسيقية الموجودة في هذين الكتابين مرة أخرى في الفصل المتصل بالموسيقى، المضمن في كتاب «أقسام الفلسفة» (De divisione philosophiae) تأليف جنديسالفي (Gundisalvi)[317]، (اشتهر في 1130 - 1150م)، كما أن عددا من الرسائل اللاحقة التي اهتمت بالموسيقى على وجه الخصوص، قد تضمنت اقتباسات من هذين المصنفين. والحق أن كل الفصل الخاص بالموسيقى في كتاب إحصاء العلوم، قد ضمنه جيروم المورافي Jerome of Moravia ـ (القرن السابع الهجري/ الثالث عشر الميلادي)، في كتابه «عن الموسيقى» (De Musica)، وذلك في الفصل الخامس من الكتاب الذي جاء بعنوان «أقسام

الموسيقى عند الفارابي» (De divisione musicae secundum Alpharabium). ووردات اقتباسات أقل عن نفس المصدر في رسالة «الموسيقى» المنسوبة إلى أرسطو (القرن السابع الهجري/ الثالث عشر الميلادي). وفي كتاب «مبادئ الموسيقى الأربعة» (Quatuor principalia musicae) الذي ألفه سيمون تانستيدي (Simon Tunsteds) (ت 1369م). وتوجد أيضا إشارات عابرة إلى كلا المصنفين إحصاء العلوم، وأصل العلوم في «الكتاب الثالث» (Opus tertium) الذي ألفه روجر بيكون Roger Bacon (ت 1294م). لكن الإشارات التي وردت عن الفارابي في المؤلفات الفلسفية اللاحقة مثل كتاب «اللؤلؤة الفلسفية» (Margarita Philosophica) لمؤلفه جورج رايش (G. Reisch)، تتجه على ما يبدو إلى تأكيد مكانة الفارابي بوصفه حجة في الموضوع، أكثر مما تعبر عن معرفة بنظرياته. والواقع أن كتابي الفارابي هذين لا يحتويان في الحقيقة على أهمية نظرية كبيرة. وليس من المبالغة القول إن إسهامهما الرئيسي يكمن في إعادة تأكيد التميز بين الموسيقى النظرية (Musica speculativa)، والموسيقى العملية (Musica activa) وهو أمر كان قد تم في العصور اليونانية الرومانية.

ويبدو أن تأثير ابن سينا على الغرب كان أضيق نطاقا. إذ الحقيقة أن ابن سينا لم يكن معروفا في الغرب، إلا بأنه صاحب القول المأثور بأن الغناء هو أحسن الأعمال التي يمكن القيام بها من بين كل التدريبات (Inter omnia exercitia sanitatis cantare melius est)، وهو القول الذي رواه روجر بيكون في مؤلفه «الكتاب الثالث»، وولتر أودينغتون Walter Odington (حوالي 1300م) في كتابه «تأملات في الموسيقى» (De speculatione musice). وإلى جانب هذه الإشارة العابرة، يمكننا أن نذكر فقط الكتاب الذي ألفه إنجيلبرت ـ Engelbert ـ (ت 1331م) في الموسيقى (De Musica)، الذي يحتوي على تعريف للموسيقى الإنسانية (Musica humana). وقد أورد فيه المؤلف اسم ابن سينا بوصفه حجة في الموضوع، إلى جانب أرسطو وجالينوس والغزالي[318].

واستنادا إلى مثل هذه الشواهد، فإنه قد يبدو منطقيا أن نفترض أن أيا من المؤلفات الموسيقية الأكثر أهمية التي صنفها الفارابي وابن سينا والكندي (الذي قلما يرد حتى اسمه)، لم ينقل قط إلى أوروبا في العصور الوسطى. وفي ضوء الاحترام الذي كان الأوروبيون يبدونه نحو هؤلاء الفلاسفة، فإنه لايخامرنا شك في أن أوروبا لو عرفت هذه المؤلفات لكانت قد عكفت على

دراستها بعناية، ولكان لها تأثير مهم في التطور التالي الذي شهدته النظرية الموسيقية في الغرب.

على أن هناك أيضا اقتباسا أو اقتباسين آخرين عن مصادر أخرى. فقد أطلق أودو الكلوني Odo of Cluny (ت 942م) الأسماء التالية على الأوتار، بوق Buc، ري Re، سكيمبس Scembs ، كيمار Caemar، نيث Neth، أوسيش U(c) Iche ، كاف Kaphe، أصل Asel، ساجيس Suggesse، نار Nar، وبعض هذه المصطلحات عربي كما هو واضح. والراجح أن أصلها (الذي لم يستقص حتى الآن لسوء الحظ) ينبغي أن يلتمس بين مجموعة الأفكار والخواطر التي تنشأ عن التفكير التأملي في الأصداء الكونية للموسيقى. أما الاقتباس الآخر فقد يكون في حد ذاته قليل الأهمية، ولكنه يستحق الذكر نظرا للنتائج الكبيرة التي ترتبت عليه. إذ نجد في الرسالة المسماة «الأبعاد والفواصل De mensuris et discantu» (مجهولة المؤلف ـ الفصل الرابع)، والتي كتبت في القرن السابع الهجري/ الثالث عشر الميلادي مصطلحين من اشتقاق عربي واضح وهما المريفة (elmuarifa) والموهيم (elmuahym). وقد استخدم هذان المصطلحان في تدوين الأبعاد الزمنية للعلامات الموسيقية (mensural notation)، مما ساعد على دعم النظرية القائلة بأن نظام الموسيقى الموزونة (المازورة) نفسه أخذه الغرب عن العرب[319]. على أن الدليل الرئيسي الذي يقدم لتعزيز هذه النظرية، هو أن أوروبا لم يصبح لها نظام للإيقاعات إلا بعدما وقفت على الإيقاعات التي وجدت من قبل في فن الموسيقى عند المسلمين. غير أن هناك لسوء الحظ اختلافات مهمة بين مجموعتي ضروب الإيقاع لدى الجانبين[320]. كما أن طرق تدوين الموسيقى بفواصل زمنية (mensural notation) مختلفة تماما عند كل منهما، بينما نجد أن طرق البحث النظرية المتعلقة بالإيقاع ربما كانت متعارضة كل التعارض. فالمؤلفون الموسيقيون العرب كما رأينا، يبدأون بصفة عامة من القيمة الصغرى إلى القيم الأعلى، في حين أن الطول التام لدى فرانكو الكولوني[321] (France of Cologne) هو الزمن الأول والأساسي، لأن جميع الأزمان الأخرى داخلة فيه[322]. وحتى لو كانت الأنشودة الجريجورية (Gregorian Chant) غير موزونة، فلا يوجد مبرر للاعتقاد بأن الموسيقى الدنيوية الأوروبية كانت أيضا غير موزونة ـ ومن المؤكد أن أغاني الرقص لم تكن كذلك. وسواء نشأت أصول

الإيقاعات (Rhythmic modes) هنا أم لم تنشأ، فإن من الواضح أن الأمر استلزم وجود طريقة لنظام التقسيم الزمني (mensural organization) وذلك بتطور الموسيقى الموزعة. وينبغي أن نسلم بأن مثل هذه الآراء ليست كافية في حد ذاتها لدحض النظرية القائلة بأن الأصل كان عربيا. ولكن مهما كان نصيب هذه النظرية من الصحة، فيمكن القول بصفة عامة إن وجود المصطلحين: «المريفة elmuarifa والموهيم elmuahym»، لا يؤدي إلى دعمها، لأن هذين المصطلحين لا يبدو أنهما استخدما كمصطلحين فنيين في النصوص العربية الخاصة بالإيقاع. وتبرز نفس الصعوبة بالنسبة إلى الرأي القائل إن لفظ الهوكيت[323] (Hocket) قد يكون مشتقا من كلمة «القطع»[324].

وتظهر اقتباسات من المصادر الموسيقية العربية في الكتابات الموسيقية العبرية التي وضعت في العصور الوسطى. وهنا نجد الفارابي مرة ثانية المرجع الرئيسي في هذا الميدان إذ كان كتابه «إحصاء العلوم» معروفا لدى ابن عقنين (555-623هـ/ 1160-1226م)، كما نقله إلى العبرية قالونيموس بن قالونيموس Kalonymus ben Kalonymus. وربما كان الأكثر أهمية في هذا المجال، تلك المادة التي اقتبسها سعديه كاون[325] (Sa'udya Gaon) (ت 330هـ/ 942م) من مقالات الكندي في الموسيقى، وضمنها مصنفه المعروف باسم «كتاب الأمانات والعقائد» وخاصة الفقرات التي تتناول الإيقاع.

وبالرغم من انتشار الإسلام في جنوب آسيا، وجنوبها الشرقي، فإن تأثير نظريات المسلمين الموسيقية في هذه المناطق لا يستحق الذكر. وقد يظن أن آراء صفي الدين الأرموي ومدرسته التي هيمنت على النظرية الموسيقية حتى القرن العاشر الهجري/ السادس عشر الميلادي، قد أدخلت إلى الهند خلال العصر المغولي، غير أن التحليل الرياضي الدقيق للسلم الموسيقي، الذي ربما كان أبرز عناصر هذه النظرية العامة كان غريبا عن التراث الأصلي للموسيقى السنسكريتية، كما أن المؤلفات الفارسية المتأخرة التي وضعت عن الموسيقى الهندية، كانت تهتم إما بالممارسة الموسيقية-أو على الأقل بتقسيم المقامات وبنظرية التأثير الموسيقي المتعلقة بها-أو كانت مجرد ترجمات للنصوص السنسكريتية.

إن الموسيقى الإغريقية القديمة، التي قدر لنظريتها أن تكون ذات أهمية كبيرة عند علماء المسلمين، كانت قد اندثرت قبل ظهور الإسلام بزمن

طويل، ولابد والحالة هذه أن نتلمس جذور التأثيرات الأساسية على الممارسة الموسيقية لدى المسلمين عند البيزنطيين والفرس بصفة خاصة، لأن هؤلاء هم أول من احتك بهم العرب مباشرة نتيجة للفتوح الكبرى التي تمت في القرن الأول الهجري/ السابع الميلادي. فقد أضاف العديد من الموسيقيين الكبار في العصر الأموي (41-132هـ/ 661-750م) إلى موروثهم الموسيقي العربي، عناصر من الطرائق الموسيقية التي كانت متبعة في كل من الدولتين التي عرفها العرب من الأسرى الذين وقعوا في أيديهم خلال الفتوح، أو عن طريق الرحلات الكثيرة التي كانوا يقومون بها إلى أقاليم الدولتين. ويحتمل أن يكون ظهور أولئك المغنين والعازفين المهرة (ويأتي في مقدمتهم ابن مسجح (ت حوالي 92هـ/ 710م)، وابن محرز (ت حوالي 97هـ/ 715م)، وابن سريج (ت حوالي 108هـ/ 726م)، ومعبد بن وهب (ت 125هـ/ 743م)»[326] الذين كانوا يقيمون حفلاتهم الغنائية الموسيقية في البلاط أو في دور الأغنياء، يحتمل أن يكون ظهورهم بداية للانفصال بين الفن الموسيقي الخاص بالمدن والفن الموسيقي الشعبي الذي كان شائعا بين سكان الريف والبادية، مع أن التمييز بين الفنين في هذه المرحلة لا يعدو في أقوى الاحتمالات أن يكون مزيدا من القدرة الفنية النسبية والصقل.

وهناك تطور مهم آخر يتعلق بوضع المشتغل بالموسيقى في أوائل العصر الإسلامي ومواقف المجتمع تجاه فنه. وربما كان ازدياد انتشار الموسيقيين الذكور مرتبطا بظهور طبقة «المخنثين»، التي كان أفرادها ينغمسون في أعمال الفسق المختلفة ويمارسون إلى جانبها نشاطات فنية - في حين تشير الكتابات الخاصة بمزاولة الموسيقى قبل الإسلام إلى أن المغنيات كن أساسا من النساء، وقد يكون الاستنكار العنيف الذي صدر عن الأتقياء لتصرفات أولئك المخنثين، قد أسهم بشكل ملحوظ في ظهور نزعة قوية معادية للموسيقى لدى أصحاب المذاهب السنية الأربعة. وإذا كان هذا الاستنكار لم يستطع أن يعيق ازدهار موسيقى البلاط، فإنه حال على الأقل دون قبول المجتمع بوجه عام للموسيقى واعتباره إياها عملا محترما. وفي مثل هذا الوضع لا يوجد وجه للمقارنة بين هذا الوضع وبين استعمال الموسيقى في الكنائس المسيحية، أما الأهمية التي بلغتها الموسيقى فيما بعد في حلقات الصوفية فكانت تتوقف على تفسيرها بطريقة رمزية.

واستمر النظام الموسيقي الذي تطور في العصر الأموي ساريا لمدة قرن آخر، وكان آخر من حمل لواء هذا التطور الموسيقي الشهير إسحاق الموصلي[327] (ت 235هـ/ 850م). وفي رأي يحيى بن علي المنجم[328] (ت 300هـ/ 912م) أن «النظرية العملية» عند إسحق ـ حسب تعبير فارمر، قوامها ربط المقامات اللحنية بسلسلة موزونة من الأنغام الصادرة عن الوترين العلويين للعود، الذي كان عتبه[329] مقسما بشكل يؤدي السلم الموسيقي الفيثاغوري بأصواته الكاملة وأبعاده. ويتضح من هذا الوصف أن إيقاعات الألحان الثمانية المعروفة في ذلك العصر، كانت تنتمي في تركيبها إلى السلم القوي المعروف بالطبيعي أو الدياتوني (Diatoni Scale)، وذلك بالرغم من أن الطبيعة الدقيقة لسماتها اللحنية تظل غير مؤكدة، وخاصة أننا لا نعرف سوى القليل عن التطريب[330] الذي كان له بالتأكيد أهمية كبرى. وأقدم وصف لدينا لأصول الإيقاعات المناظرة لذلك هو الذي وضعه الكندي. فقد عدد ثمانية إيقاعات[331] يتألف كل منها من مجموعة تضم عددا معينا من الوحدات الزمنية (الفقرات Time units)، التي ينبغي الالتزام بتأكيد نمط صوتي خاص في كل منها. ويحتمل ـ استنادا إلى النصوص المتأخرة حول هذا الموضوع ـ أن تكون قد نشأت أنواع متفرعة أخرى من الإيقاعات التي وسعت فيها مجموعة الفقرات، بحيث أضيف عدد منها إلى الإيقاع الموجود بدلا من إدخال تغيير داخلي عليه.

وقد شهد القرن الأول لقيام الخلافة العباسية ازدياد النفوذ الفارسي في العديد من مظاهر حياة البلاط. وتأثرت صناعة الموسيقى أيضا بهذا الاتجاه، الأمر الذي جعل إسحاق الموصلي يجد نفسه مضطرا إلى الدفاع عن أشكال الموسيقى التقليدية، في وجه ابتداعات المدرسة الموسيقية التي قادها إبراهيم المهدي[332] (ت 224هـ/ 839م). وقد فاز إسحاق في هذه المنافسة الموسيقية، كما جاء في كتاب الأغاني لأبي الفرج الأصفهاني، ولكن فوزه كان قصير الأمد. ويستدل بصورة قاطعة من كلام الفارابي وابن سينا أن نظام المقامات الموسيقية شهد عملية تغيير سريعة خلال القرنين الثالث والرابع للهجرة/ التاسع والعاشر للميلاد، حيث هدم أساسها الدياتوني (القوي والطبيعي) نتيجة لاستحداث مسافات موسيقية جديدة. وأهم هذه المسافات ـ التي لم تكن بالضرورة من أصل فارسي-النغمة التي تبلغ (حوالي)

الثلاثة أرباع[333]، الذي ظل قائما إلى اليوم كمظهر مميز لضروب الموسيقى في الشرق الأوسط، بحيث يفرق بين بناء سلمها الموسيقي وبين الأنظمة الموسيقية المحيطة بها في أوروبا وآسيا الوسطى والهند. ويتجلى التأثير الفارسي أيضا في الآلات الموسيقية، حيث شاع بصفة خاصة استعمال الطنبور الخراساني وهو عود ذو عنق طويل، أصبحت له شعبية خاصة[334].

أما النظام الموسيقي الملتزم بالأشكال التقليدية، الذي تزعم الدعوة له إسحاق الموصلي، فمن الجائز أنه استمر مدة أطول في الأندلس، ذلك أن تلميذه اللامع زرياب[335] أحرز بسرعة مكانة مرموقة في بلاط عبد الرحمن الثاني بن الحكم بن هشام (ت 238هـ/ 852م)، حيث أصبحت له الكلمة الأخيرة في التذوق وأشهر موسيقي في عصره. ولا يمكن لسوء الحظ أن نتتبع التطورات التالية التي نجمت عن انتقال زرياب إلى الأندلس، لعدم توافر الوثائق المتعلقة بذلك، لكن من المعقول أن نفترض أن النفوذ الكبير الذي تمتع به كأستاذ وممارس للفن الموسيقي، أدى إلى استمرار كثير من المقطوعات الموسيقية التقليدية حتى سقوط الخلافة الأموية في الأندلس (423هـ/ 1031م) على الأقل، خاصة إذا ما أخذنا بعين الاعتبار غياب التأثير الفارسي (وبالتالي التركي) في الأندلس، بينما كان لهذا التأثير أهمية كبيرة في المشرق.

وتتجلى قوة هذا التأثير في المقامات العشرين التي ذكرها صفي الدين الأرموي (ت 693هـ/1294م) ـ في عرض قدمه لهذا الموضوع، يفترض أنه يتعلق بفن الموسيقى في بغداد قبيل الغزو المغولي مباشرة ـ إذ نجد أن أقل من نصف هذه المقامات فقط ذات أسماء عربية[336]، كانت غالبية هذه المقامات أو الأدوار تقدم في شكل سلالم ثمانية الدرجات[337] (Octave Scales)، لكن هذا الشكل لا يعكس بدقة تركيب مقاماتها، ولعل الأكثر دقة أن ننظر إليها على أنها مجموعات مركبة يتكون كل منها من وحدات أصغر، مؤلفة من صنفي الرباعي (Tetrachord) والخماسي (Pentachord)، ومعظمها يشتمل على مسافتين (Intervals) تمثل كل منهما ثلاثة أرباع نغمة. ومما يؤكد الوضع شبه المستقل لهذه الوحدات، أن صفي الدين الأرموي حلل كلا منهما على حدة[338]. ولدى تفحص المقامات التي شكلت منها، ندرك أنه لا يمكن أن يكون بعضها قد وضع جانب بعض كيفما اتفق. بل كانت تؤلف

وفقا لقواعد توافق الأنغام التي تتطلب توازيا جزئيا أو كليا بين الصوتين الرابع والخامس. ويستدل من النصوص الموسيقية التي ظهرت في وقت لاحق على أن المقامات التي تنطوي على درجة من التوافق أقل من الدرجة العادية كانت تعدل أو تستبعد. كما ظهرت أشكال موسيقية جديدة مستنبطة من تركيبات مقبولة عندما احتل الصوت الرابع، وهو صوت أساسي، أهمية جعلته يستأثر بالدور الذي تقوم به نغمة الأساس المعروفة بالقرار (tonic)، ويظهر غنى هذا النظام الموسيقي ومرونته بشكل أوضح في كتاب «درة التاج» الذي ألفه قطب الدين الشيرازي (حوالي 699هـ/1300م). وهذا الكتاب يذكر عددا من المصطلحات الموسيقية التي يمكن أن تسمى بالتأليفات الأفقية (Horizontal combinations)، حيث نجد قوانين مماثلة تحكم مجموعة متوالية من الوحدات التي لها نفس القرار. ومهما كان شكل التأليف بين هذه الوحدات، فإن العازف كان يميل إلى استغلال الإمكانات اللحنية لكل وحدة من تلك الوحدات قبل الانتقال إلى الوحدة التالية. وفي بعض الحالات يحدد ترتيب تسلسل الأنغام بحيث يمكن القول إن تركيب المقام يتحدد، بالإضافة إلى التنظيم العام للمسافات الموسيقية، بموضع النغمة الأولى والأخيرة والوسطى السائدة، وأحيانا بتعاقب حدوث الوحدات المكونة، التي يتميز قليل منها أيضا بسمات للأداء اللحني ينبغي الالتزام بها. وبالرغم من أن العمل الموسيقي يقوم بصفة عامة على أساس مقام واحد، فإن وحدات موسيقية غريبة يمكن إدخالها في المقام بحكمة وحسن تصرف، وبخاصة في المقطوعات الارتجالية التي تظهر إلى أقصى حد براعة العازف الفنية.

وفي بعض الأوقات كان هناك من يقول إنه في الوقت الذي كانت فيه أوروبا تسير قدما في طرق جديدة تؤدي إلى موسيقى مركبة ذات أنغام متعددة وقوالب توافقية (هارموني)، كان الفن الموسيقي عند المسلمين يجنح إلى فقدان قوته الإبداعية ويتحول إلى فن موسيقي تقليدي متحجر. غير أن المصادر الأدبية المتوافرة لدينا، تدل على أن هذا الفن الأخير استمر في تقدمه في اتجاه أقل إثارة، ولكنه ليس أقل حيوية أو إبداعا، هو اتجاه إدخال المزيد من التحسينات على مبدأ استخدام المقامات الموسيقية، الذي استبعد في الغرب.

وحدثت تطورات مشابهة في الإيقاعات والأشكال الموسيقية. فقد أغنيت الإيقاعات بعناصر فارسية وتركية دخلت فيها حتى زاد عدد ضروب الإيقاع المستعملة Rhythmic Cycles، في عصر محمد بن عبد الحميد اللاذقي (أواخر القرن التاسع الهجري/ الخامس عشر الميلادي) إلى حوالي الثلاثين. وكان كثير منها يحتوي على عدد كبير غير عادي من الوحدات الزمنية (عشرين أو أكثر). كما أدخلت أيضا إيقاعات أخرى خاصة برقصات معينة يؤديها (بعض) الصوفية (في حلقاتهم). وقد وضع علماء الموسيقى النظريون لكل من هذه الضروب عددا مميزا له من أنواع الفقرات تكون أحيانا تقسيما غير متناسق (مثل 3 + 3 + 4 + 2 + 4). والمثال الذي ورد مدونا في كتاب (درة التاج» يوحي بالإضافة إلى ذلك بأنه كان يمكن، في حدود نموذج معين، استخدام إيقاعات متقاطعة وتأخيرات في نبرات الإيقاع (Syncopations)، وذلك بغية إدخال تنوع عليها. ولكن لسوء الحظ أن أوصاف الأنواع الرئيسية التي وجدت في الفن الموسيقي ابتداء من القرن الثامن الهجري/ الرابع عشر الميلادي، إلى القرن العاشر الهجري/ السادس عشر الميلادي (والتي ربما كان وصف عبد القادر بن غيبي أشملها جميعا)، تميل إلى الإسهاب في الحديث عن طبيعة المقطوعة الشعرية الملحنة أكثر مما تصف التركيب الموسيقي الخالص للحن، وأوسع هذه الألحان هو «النوبة» التي تعتبر متابعة[339] (Suite) تتألف من أربع حركات موسيقية، (ويذكر عبد القادر بن غيبي أنه أضاف حركة خامسة، إلا أننا لا نعرف بوضوح إذا كان هذا التجديد في الحركات قد لقي قبولا عاما)، وتعرف الحركة الموسيقية الأولى «بالقول» في حين يطلق على الرابعة «الفروداشت»، وتشبه هاتان الحركتان فيما يبدو اللحن «البسيط»، وهو لون تمهد فيه مقدمة موسيقية لتلحين مقطوعة من الشعر العربي في ضرب من الضروب الإيقاعية الثلاث. ولا ينطبق هذا التجديد على الحركة الموسيقية الثانية (غزل) التي كانت تلحن شعرا فارسيا، مع أن الضرب الإيقاعي المختار للحركة الأولى قد يستمر خلال (النوبة) كلها. أما الحركة المتبقية، وهي (الترانة)، فتتألف من تلحين رباعي باللغة العربية أو بالفارسية. وهناك شكل غنائي مهم آخر يعرف «بنشيد العرب»، يتكون من أربعة أشطار بالعربية، الأول والثالث منها غير موزون، يصاحبهما فاصل غنائي بين الثاني والثالث. وقد ورد أيضا

ذكر أشكال أخرى متعددة من الألحان، بعضها كان يؤدى بأسلوب أبسط وأكثر ارتجالا، وبعضها الآخر كان يتطلب دقة كبيرة في أساليب التأليف. ففي لحن «كل النغم» مثلا، نجد سلسلة متوالية من المقامات المختلفة يؤدي إلى إدخال النغمات السبع عشرة الخاصة بالسلم الثماني (Octave gamut)، بينما نجد أنه في لحن «كل الضروب» أدخلت عدة ضروب إيقاعية على التوالي. بل لقد قيل إن هذين الشكلين يمكن إدماجهما، مما يشكل أداء موسيقيا بارعا واعيا، لا يستحسنه إلا جمهور على مستوى رفيع من الذوق الموسيقي.

ولم تكن أمثلة التدوين (notation) التي بقيت لنا من هذه الفترة، باستثناء مثال مهم واحد[340]، تزيد كثيرا على مخططات هيكلية، ومن هنا يبدو أن الألحان الموسيقية الفعلية كانت، في كثير من الأحيان، تتألف من إطار لحني يملؤه المغني بالإكثار من استعمال «الزوائد» التي يعرض بها مهارته الفنية. وبالرغم من أن الموسيقى الغنائية (Vocal Music) ظلت تتمتع بالمكانة العليا، فإن معظم أشكال المقطوعات الموسيقية كانت تسبقها مقدمة موسيقية آلية خالصة، وهو تقليد ذكره الفارابي، وربما كان ابتداؤه يعود إلى زمن أسبق. ويدل ذلك على أن الموسيقى الآلية لم تهمل بأي حال، وأن أنواعا جديدة كانت تضاف إليها باستمرار، فضلا عن التعديلات والتحسينات التي أدخلت على الأشكال الموجودة منها. وقد بلغت صناعة الآلات الموسيقية شأوا بعيدا من التطور والمهارة، واشتهرت مدن معينة في هذه الصناعة، وبخاصة مدينة أشبيلية في الأندلس.

ويعتبر العود ذو العنق القصير، أهم الآلات التي استعملت في الفن الموسيقي. وكان له في الأصل جسم مجوف مصنوع من الرقيق المقوى، وله أربعة أوتار تضبط بحيث يكون بين الواحد والآخر أربعة أصوات. ثم أضاف زرياب إلى العود وترا خامسا[341]. وعرفت أشكال متنوعة من العود بينها: العود القديم (ذو أربعة أوتار)، والعود الكامل (ذو خمسة أوتار)، وعود الشبوط الذي ابتكره منصور زلزل[342] - الضارب-(ت 175هـ/ 791م)، وهو عازف على العود ينسب إليه إدخال عفق (على العود وسائر الآلات الوترية ذوات العفق) عرفت باسم (وسطى زلزل)، واتخذت موضعا ثالثا يتوسط الموضعين السابقين لهذه النغمة.

وقد وصف الفارابي عودين طويلي العنق لهما دساتين مختلفة تمام الاختلاف، أحدهما يسمى الطنبور البغدادي، والآخر الطنبور الخراساني، وهذا النوع الأخير يرجع إلى أصل فارسي. وقد طور الفرس والترك فيما بعد عدة أنواع أخرى من هذه الطنابير بينها، طنبور الشروان، والشهارتار (Chahartar) والطنبور التركي[343]. وهناك الرباب[344] والمربع[345]، وهما من بين الآلات الوترية المتفرعة عن آلة العود.

وقدم لنا الفارابي أول وصف للآلة الموسيقية ذات القوس المعروفة بالرباب. وقد اتخذت هذه الآلة فيما بعد شكلين: الأول دون عنق منفصل، والثاني على هيئة كمان سنبلي ذي صندوق صوتي نصف كروي. وهناك آلة فارسية كبيرة من ذوات القوس تعرف باسم «غزك» (Ghizhak)[346] ورد ذكرها في النصوص المتأخرة، وكانت تشد عليها أوتار متناغمة. وهناك أيضا مجموعة مهمة أخرى من الأنغام الوترية المتآلفة تعزف بواسطة آلات ذوات أوتار مطلقة[347] (Open Strings). وأشهر هذه الآلات هو «القانون» ذو الشكل شبه المنحرف. (وقد ابتكر صفي الدين الأرموي نوعا مستطيلا من القانون يسمى النزهة) والسنطور[348]، والجنك[349] أو الصنج (الهارب Harp). أما آلات الناي والنفخ الخشبية (ومعظمها مزدوج) فلها أشكال متعددة. وتتمثل الأولى في القصبية أو القصابة الأصغر حجما، في حين يمثل النوع الثاني الزمر، والسرناي، والغيطة.

وربما كان أهم الآلات الإيقاعية، في إطار الموسيقى الفنية، هو الرق - التامبورين - Tambourine (أو الطار والدائرة)، في حين كان الدف الصغير شائعا بين معظم طبقات المجتمع. وكان الطبل، والنقارة والقصعة الكبيرة، والكاسات تكوّن جزءا من الموسيقى العسكرية (التي تعرف بالنوبة والطبلخانة). كما كانت هذه الموسيقى تضم بالإضافة إلى آلات النفخ القصبية، البوق والنفير. وفضلا عما كان لهذه الآلات من وظيفة عسكرية محضة، فقد كانت تلعب أيضا دورا في الاحتفالات التي تقام في المناسبات، وكان حجم الفرق الموسيقية يختلف بحسب مكانة الشخص الذي تعزف له، وبذلك أصبحت رمزا على مرتبته.

ولقد أدى انتشار الآلات الموسيقية على طول الطرق التجارية، إلى جعل تصديرها أسهل من نقل التأليفات الصوتية الخاصة التي تعزف عليها في

البيئة الثقافية التي أنتجتها. ومن هنا، لا نعجب إذا وجدنا أن أثر التراث الموسيقي في عالم الإسلام في الثقافات المجاورة له في آسيا وأفريقيا وأوروبا يتضح أكثر ما يكون في مجال الآلات الموسيقية. وربما اتخذ هذا التأثير أشكالا مختلفة، فضلا عن إدخال آلات موسيقية جديدة تماما، نجده ربما أوحى بإدخال تعديلات على أنواع كانت معروفة من قبل، أو باستعمالها في تأليفات موسيقية جديدة، أو في أوساط اجتماعية مختلفة، ولذلك ينبغي ألا يفترض تلقائيا في جميع الحالات التي ذكرت هنا أن الآلة الموسيقية المعنية كانت مجهولة تماما لدى من وصلت إليهم.

وقد أدت سيادة الإسلام في غرب أفريقيا وانتشاره الواسع على طول الساحل الشرقي للقارة، إلى دخول عدد من الآلات في الموسيقى عند الأفريقيين، مثل «الغيطة» (Shawn) و «الغوغة» وهي كمنجة ذات وتر واحد، بالإضافة إلى أنواع معينة من الطبول. بل إن الآلات الموسيقية الإسلامية الأصل ربما توغلت إلى مسافات أبعد بكثير من المناطق التي توطد فيها الإسلام: إذ انتشر استعمال بعض المصطلحات الموسيقية العربية مثل «الصنج» (Cymbal) «والشبابة» (Flute) حتى جنوب مدغشقر. ولكن حتى في مثل هذه المناطق لا يبدو أن الطرائق الموسيقية المحلية المختلفة، تأثرت كثيرا بالطرائق التي أتت إليها من شبه جزيرة العرب أو الشمال الأفريقي. ويمكن أن نلمس وضعا مشابها لذلك في شرق آسيا وإندونيسيا، حيث نجد عدة آلات موسيقية من الشرق الأوسط قد اقتبست في الصين، كما أن آلة «الرباب» استوعبت ودخلت ضمن الآلات الموسيقية التي يعزف عليها الموسيقيون والمغنون التقليديون في جزيرة جاوا الإندونيسية، (وامتد أثرها حتى وصل إلى جزيرة بالي غير الإسلامية)، ولكن ذلك لم يؤد في الحالتين على ما يظهر إلى أي تغيير في الأسلوب الموسيقي المتبع في تلك البلاد.

أما الوضع بالنسبة للهند، فهو أكثر تعقيدا إلى حد ما. ذلك أن الهيمنة الإسلامية على شمال الهند عجلت دون شك، بحدوث انفصال بين النظم الموسيقية المتبعة في الشمال والجنوب، حتى لو لم تكن قد سببت هذا الانفصال بالفعل، وأصبح العديد من الموسيقيين المحترفين البارزين في شمال الهند من المسلمين، ولا يزالون كذلك إلى اليوم. لكن بالرغم من أن الموسيقى الفارسية قد نمت في عهد المغول وأسر حاكمة أقدم، فإن من

الصعب علينا أن نحدد مدى تأثير هذه الموسيقى في الموسيقى الهندية. والروايات التي تذكر على سبيل المثال حول ابتكارات (الشاعر الهندي الفارسي) أمير خسرو[350] (ت 725هـ/ 1315م) في هذا الميدان قد بولغ فيها بشكل واضح. ومع ذلك فإننا نجد بين العديد من المقامات والإيقاعات والألحان الموسيقية التي تنسب إليه، عدة أشكال يمكن تتبعها إلى أصول عربية وفارسية. فهناك من المقامات: العشاق، ونجار (Nigar)، وزنكولة، ومن الإيقاعات خمسة (المخمس)، وصول - فخته، ومن الألحان: القول، والبسيط، والفروداشت، والترانه. وقد تعرض اللحنان الأخيران لكثير من التغيير[351] فيما يظهر. ولكن، سواء اعتبرنا تلك المبتكرات تأثيرا بارزا في تطور الموسيقى الهندية، أو اعتبرناها عناصر وافدة جذابة تمثلها الناس تدريجيا، فالراجح أن أهم تغيير أحدثته هذه المبتكرات كان ذلك التغيير الذي أحدثته في نظرة الناس إلى الموسيقى - أي إدخال المفهوم الإسلامي للموسيقى باعتبارها أساسا نشاطا دنيويا[352]. ومن النتائج ذات الدلالة لهذا المفهوم، وللقوة الدافعة الجديدة التي أعطاها للفن الموسيقي الهندي، ظهور الفن الغنائي الموسيقي المعروف «بالخيال»، وهو لون بارع من الغناء العاطفي، في مقابل اللون المحلي الجاف، المسمى بالذروباد (dhrupad). أما فيما يتعلق بالآلات الموسيقية، فإن أهم ما اقتبسته الهند في هذا المجال كان آلات النوبة العسكرية، وبخاصة النقارة، والقصعة الكبيرة، والشاه ناي. وكانت هذه الآلات لا تزال موجودة حتى وقت قريب في بلاط السلاطين والأمراء في الهند، كما كانت تستخدم في تحديد بداية الساعات عند بوابات المدينة. واستعملت هذه الآلات أيضا لدى الهندوس في الجنوب لعزف الموسيقى الدينية في معابدهم. بل جاوز التأثير الموسيقي لتلك الآلات حدود الهند، حيث كانت تسمع في بلاط سلاطين المسلمين في الملايو.

ولقد كانت مجموعة الآلات في موسيقى المسلمين العسكرية شيئا جديدا على الصليبيين بدورهم. وتمثل تأثيرها الرئيسي من الناحية العملية في مجموعة آلات الطبول، بينما نجد المؤرخ جوينفيل (Joinville) يتحدث عن تأثير الأبواق العربية[353] (Cors sarrazinois)، وقد أحدثت الموسيقى العسكرية التي استخدمها جيش الانكشارية العثماني في وقت متأخر تأثيرا مماثلا، إن لم يكن أقوى، على الفن الموسيقي في شرق أوروبا ووسطها. وتجلى هذا

التأثير في صرعة الإعجاب بالموسيقى العسكرية التركية التي ظهرت في أواخر القرن الثامن، وكان من نتيجتها استخدام آلة المثلث الموسيقية[354] والطبل العسكري في الأوركسترا الكلاسيكية. كما أدى الحكم العثماني للبلقان إلى اقتباس أقاليمه المختلفة، في مجال الموسيقى الشعبية، لآلات موسيقية تركية مثل «الزرنا»[355] (Zurna). ومثل البلقمة (Baglama) والساز[356] (Saz) وهما نوعان من العيدان ذات العنق الطويل. أما بالنسبة لغرب أوروبا فإن أهم وأخصب احتكاك بالتراث الموسيقي للمسلمين حدث في الأندلس. ولم تزل اللغة الإسبانية تتضمن الكثير من أسماء الآلات الموسيقية العربية مثل: القيثارة العربية أو المورسكية (Guitarra morisca)، والدف (Adafe)، والبوق (Albougue)، والنفير (Anafil)، والطبل (Atabal)، والعود (Laud)، والرباب (Rabel)[357]. وقد انتشر العديد من أسماء هذه الآلات العربية وغيرها في أجزاء أخرى من أوروبا الغربية، حتى أننا نجد في إنجلترا على سبيل المثال كلمات مثل القانون (Canon)، والنقارة (Naker)، والعود (Lute)، والرباب (Rebec). وربما كان إدخال الأرغن المائي (Hydraulis) من جديد في القرن الثالث الهجري/ التاسع الميلادي، راجعا إلى هذا الاحتكاك، أو على الأقل إلى النصوص العربية التي تحدثت عن تركيبه، لأن العرب لم يرحبوا كثيرا بهذه الآلة ذاتها[358].

ولسوء الحظ فإن من الصعوبة بمكان أن نحدد مقدار ما اقتبسه الغرب من الموسيقى ذاتها مع الآلات التي كانت تعزف هذه الموسيقى وتصاحبها. ففي الناحية الإيجابية يستطيع المرء أن يتحدث عن وجود موسيقيين من المغاربة أو العرب في بلاطات نصرانية (كما حدث في صقلية على عهد النورمان). ويدل ذلك على الأقل على أن الأوساط الغربية كانت تستسيغ تلك الموسيقى، ومن ثم فقد كان من الممكن أن يكون لها بعض التأثير. لكن لما كانت الوثائق المتعلقة بموسيقى المسلمين في الأندلس شحيحة كما رأينا، كما أن الانفصال السياسي وبُعد الشقة، وعدم الاحتكاك بالتقاليد الموسيقية الفارسية والتركية، كل هذه العوامل مجتمعة جعلت من غير المحتمل أن يصدق على إسبانيا بدورها ما ذكرناه من تأثير الممارسة الموسيقية في الشرق الأوسط في الغرب. صحيح أنه لو قدر الاستمرار للنظام الموسيقي العربي القديم المبني على السلم الطبيعي أو الدياتوني، لكان الشبه بينه

وبين النظام الموسيقي الأوروبي أعظم من ذلك النظام الذي ظهر بالفعل في الشرق. غير أنه لا يمكن الادعاء بأي قدر من التأكيد، بأن سيطرة المدرسة الموسيقية العربية التقليدية قد استمرت بعد انتهاء الخلافة الأموية في الأندلس، وخاصة إذا أخذنا بعين الاعتبار التكوينات العرقية المعقدة في بلد كالأندلس، أسهم اليهود كما أسهم العرب إسهامات مهمة في حضارته، فضلا عن أن البربر كانوا يتفوقون فيه على العرب في العدد على أي حال، ناهيك عن الأصول المختلفة التي يتكون منها سكان البلاد النصارى.

ومع ذلك فإن مفردات اللغة الإسبانية تحمل اقتباسات لفظية أخرى خارج النطاق المحض لأسماء الآلات الموسيقية، منها مصطلحات تتعلق بالغناء والرقص مثل، النشيد[359] (Anejir) وليلة (Leila)، والزمر (Zambra) كما أن اندماج عدد من الكلمات في اللغة العربية، مثل الغيطة Gaita والبندور[360] (Pendero) مهمة في حضارته، فضلا عن أن البربر كانوا يتفوقون فيه، على أن الطرق العربية لممارسة الموسيقى قد أثرت أيضا في طبقة المنشدين الجوالين (Ministrel Class) في العصور الوسطى، وراقصي المريسة[361] Morris، أما على المستوى الفني الأكثر تعقيدا فإن الشهادة الواردة في كتاب «فن العفق اللمبوتي» (Ars de palsatione lambuti)، المجهول المؤلف، (1496-1497) توحي بأن هناك أصلا عربيا لشكل واحد من التدوين للآلات الموسيقية[362] (Instrumental tablature)، ولكن بالرغم من هذا كله فإن الدراسات الموسيقية الحديثة تستبعد فكرة التأثير العربي في التركيبات الموسيقية الفعلية نفسها، كما يظهر مثلا في أغاني «سانتا ماريا» (Cantigas de Santa Maria). ففي مسائل كهذه، كما في المسألة المشابهة التي تثار حول العلاقة بين الشعر العربي والشعر الغنائي البرفنسالي (انظر الفصل الثاني من هذا الكتاب، والفصل السابع منه)، ظل التفكير النقدي يتأرجح بين التأكيد والنفي، وإلى أن يتم التوصل إلى دليل جديد ينير لنا السبيل في هذا الموضوع، فإنه يتعذر علينا فيما يبدو الوصول إلى إجابة نهائية.

أو. رايت

O. Wright

ببليـوغـرافيا

يمكن أن نجدترجمات للنصوص الموسيقية العربية المهمة التي وضعها الفارابي وابن سينا وصفي الدين الأرموي في المراجع التالية:

- ر. ديرلانجيه R. d’Erlanger

«الموسيقى العربية» La Musique arabe

(باريس 1930-1959) المجلدات 1-4.

أما بالنسبة للمراجع التي تتناول الكلام عن الممارسة الموسيقية المعاصرة (وبعضها يتضمن مقدمات تاريخية).

فانظـر:

م. باركشلي: M. Barkechli

الموسيقى التقليدية في طهران

(La Musique traditionnelle de L’Iran)

(طهران 1963).

- أ. بيرنر: A. Berner

دراسات عن الموسيقى العربية على أساس النظريات المعاصرة والممارسة الموسيقية في مصر.

(Studien zur arabischen Musik auf Grund der gegnwartigen Theorie und Parix in Agypten).

(ليبزج 1937).

- ن. كارون: N. Caron

بالاشتراك مع د. سافات D. Safvate

«التقاليد الموسيقية»: إيران

(Les Traditions musicales: Iran)

(باريس 1966).

أ. شوتين A. Chottin

عرض للموسيقى المغربية

(Tableau de la musique maracaine)

- باريس 1939 .

- ر. ديرلانجيه R. d'Erlanger

«الموسيقي العربية» المجلدان الخامس والسادس

(La Musique arabe)

وبالنسبة للمراجع التي تناولت تاريخ الموسيقى العربية نجدها في:

- هنري جورج فارمر. H. G. Farmer

«تاريخ الموسيقى العربية حتى القرن الثالث عشر».

(A History of Arabian Music to the XIII Century)

(لندن 1929، وأعيد طبعه 1967) . -المؤلف-

وقد ترجم هذا الكتاب إلى العربية كل من حسين نصار (القاهرة 1956) وجرجيس فتح الله (بيروت 1972)، وتحتوي الترجمة الثانية على ملاحق وأصول مفيدة في الموسيقى العربية. -المعربان -

- نفس المؤلف: كتاب «الإسلام» (Islam)

تاريخ الموسيقى في صور (Musikgeschichte in Bildern)

المجلد الثالث: موسيقى العصور الوسطى وعصر النهضة.

(Music des Mittelatter und des Renaissance)

(الكراس الثاني (ليبزج 1966).

- نفس المؤلف: الموسيقى عند المسلمين (The Music of Islam)

بحث نشر في كتاب: تاريخ أكسفورد الجديد للموسيقى (لندن 1957).

(New Oxford History of Music)

- هـ. هيكمان H. Hickmann

الموسيقى في المحيط الإسلامي - جزء من كتاب «الاستشراق» القسم الأول: الشرق الأدنى والأوسط - المجلد التكميلي الرابع: الموسيقى الشرقية.

(Die Musik des arabisch islamishen Bereidchs; Handbuch der Orientalistik, Erste Abt. Der Nahe und der Mittlere Osten, Erganzungsband IV. Orientalische Musik).

(ليدن - كولون 1970).

- ج. روانيه J. Rouanet

«الموسيقى العربية، دائرة المعارف الموسيقية».

(La Musique arabe, Encyclopedie de la musique)

(لافينياك (Lavignac

القسم الأول من المجلد الخامس (باريس 1922).

وهناك مؤلفات تهتم بمسألة تأثيرات موسيقى المسلمين وهي:

- هنري جورج فارمر H. G. Farmer

«حقائق تاريخية عن تأثير الموسيقى العربية»

(Historical Facts for the Arabian Musical Influence).

(لندن 1930).

- نفس المؤلف: كتابات سعدية كاون حول تأثير الموسيقى

(Sa'adya Gaon on the Influence of Music)

(لندن 1943).

- خوليان ربيرا J. Ribera

موسيقى الكانتيجات (La Musica de las cantigas)

(مدريد 1922).

- م. شنايدر M. Schneider

حول العرب في إسبانيا: الكتاب السنوي للموسيقى المجلد الأول (1946).

(A proposito del influjo arabe en Espana', Anuario Musical)

- أو. أورشبرانج O. Vrsprung

حول مسألة تأثير الموسيقى العربية أو المغربية في الموسيقى الغربية في العصور الوسطى بحث نشر في مجلة علم الموسيقى. المجلد السادس عشر (1934).

(Um die Frage nach dem arabishen bzw. maurishen Einfluss auf die abendlandische Musik des Mittlelaters', Zeitshrift fur Musik Wissenschaft.)

الهوامش و المراجع

الفصل السابع

(1) يقول ابن خلدون في مقدمته عن علم الأدب: «ثم إنهم إذا أرادوا حد هذا الفن قالوا: الأدب هو حفظ أشعار العرب وأخبارها والأخذ من كل علم بطرف».
انظر المقدمة: الباب السادس، الفصل الخامس والأربعين. (المعربان)
(2) انظر هذا التقسيم في كتاب الفهرست لابن النديم ص 322.(المعربان).
(3) راجع محتويات هذا الفصل في كتاب الفهرست ص 304-318.(المعربان)
(4) لم تذكر في الهوامش سوى مراجع قليلة جدا حول هذا الموضوع لكن المؤلفات الحديثة تقدم معلومات واسعة عن الدراسات الأدبية المبكرة. وبالنسبة لتاريخ وضع المعاجم العربية يمكن الرجوع إلى:
- ج. أ. هيوود A. J. Haywwod «علم المعاجم العربية». (Arabic Lexicography).
الطبعة الثانية (لندن 1965).
- س. وايلد. S. Wild «كتاب العين وعلم المعاجم العربية»
(Das Kitab al'Ain and dei arabische Lexikographei)
(فيزبادن 1965).
أما بالنسبة لعلم العروض فيمكن الرجوع إلى: غوستاف فايل (G. Weil) «أسس بحور الشعر العربية وطريقتها». (Grundriss und system der attarabishcen metren)
فيزبادن 1958.
ويوجد ملخص لهذا الكتاب في مادة «عروض» (Arud) في الطبعة الثانية من دائرة المعارف الإسلامية، ولا أعلم عن دراسة حديثة شاملة للنحو العربي، إلا أن تقدمات بعض الكتب قد تكون مفيدة مثل:
- هـ. فليش H. Fleisch «رسالة في فقه اللغة العربية» (Traité de philologie arabe)
الجزء الأول (بيروت 1961)، ويمكن الرجوع إلى هذه الرسالة والاستفادة منها.(المعربان)
وهناك دراسات عربية حديثة حول هذين العلمين لم يتيسر للمؤلف الاطلاع عليها فيما يبدو، مثل كتاب الدكتور حسين نصار «المعجم العربي تطوره ونشأته». وهو يتألف من جزأين وطبع طبعة ثانية في القاهرة 1968.
(5) هذه مقولة رددها بعض القدماء من المؤلفين عندنا، وجاراهم في ذلك بعض المحدثين من العرب وغيرهم. ولكننا نرى الآن أن كثيرا من الأسماء التي يقال إن أصحابها فرس أو روم ما هي إلا لرجال من العرب نشأوا في البلاد التي ينسبون إليها. وكل ما يقال عن مناشئهم غير صحيح. نقول هذا إنصافا للعرب وإحقاقا للحق. وانظر في ذلك كتاب «عروبة العلماء المنسوبين إلى البلدان الأعجمية في المشرق الإسلامي» للدكتور ناجي معروف. (بغداد 1974). (المعربان).
(6) يريد المؤلف بذلك خارج العالم الإسلامي في العصور الوسطى. (المعربان)

(7) ر. سلهايم R. Sellheim «مجموعات الأمثال العربية القديمة».

(Die Klassisch arabisehen Sprinchworter Sammlungen)

(لاهاي 1954).

- س. د. جويتين D. S. Goitein «أصل الأمثال العربية الراهنة وأهميتها التاريخية».

(The Origin and Historical Significance of Present Day Arabic Proverbs)

بحث نشر في مجلة الثقافة الإسلامية Islamic Culture

المجلد 26 (1952) ص 169-179.

(8) انظر على سبيل المثال:

ف. غابريللي F. Gabrieli

مادة «أدب» في دائرة المعارف الإسلامية، ط2.

(9) أدب مرآة الأمراء: نوع من الكتب كان شائعا في العصور الوسطى في الشرق والغرب، وهي كتب تضم المثل المحكم والحكاية الواعظة والعبارة المنسقة مع مقتبسات من القرآن الكريم والحديث الشريف والشعر الجيد وما إلى ذلك. وكان يقصد منها تأديب الأمراء ووعظ الملوك وعلية القوم. وأشهر من أتقن هذا الفن عند العرب هو ابن المقفع في كتابيه الأدب الصغير والأدب الكبير، وكذلك رسالة الصحابة. وأبدع كتاب في هذا المجال هو ترجمته لكتاب كليلة ودمنة. - المعربان -

(10) ج. أي. فون جرونباوم. G. E. Von Grunbaum

«وثيقة من القرن العاشر الميلادي حول نظرية الأدب العربية والنقد»

(A Tenth Century Document of Arabic Literary Theory and Criticism)

شيكاجو 1950. G. O. S. Durby

- س. أ. بونباكر

«بعض التعريفات المبكرة للتورية»

(Some Early Difinitions of Tawriya)

لاهاي - باريس 1966.

(11) الأبحاث الأدبية التي وضعت عن ابن خلدون حتى عام 1967 قد أدرجت بتفصيل واسع في كتاب: «ابن خلدون في مصر» (Ibn Khaldun in Egypt) الذي ألفه و. ج. فيشيل W. J. Fischel (بيركلي - لوس أنجيلوس 1967) ص 171 - 212.

(12) يعني ذلك أن الأشطار الأربعة التي يتكون منها البيتان إما أن تأتي على قافية واحدة، أو أن الشطرين الأولين على قافية، ويأتي الشطر الثالث على قافية أخرى، والرابع على القافية الأولى.
(المعربان)

(13) لمزيد من الإيضاح والتفصيل عن الخرجة أو المركز، انظر: (أثر العرب والإسلام في النهضة الأوروبية) - القاهرة 1970 - فصل الأدب - إعداد: سهير قلماوي ومحمود علي مكي - ص 34 - 41.
(المعربان)

(14) انظر : ويلهيم هينرباخ: W. Hoenerbach المقدمة التي صدر بها نشرة لكتاب «العاطل الحالي والمرخص الغالي» لصفي الدين الحلي (فيزبادن 1956). Introduction to his edition:

(Die Vulgararubische poetik, al-kitab al al-atil... des Safiyaddin Hilli)

(15) فيما يتعلق بالأزجال الأندلسية، يحسن الرجوع إلى الطبعة الأخيرة التي قام بها المستشرق الإسباني إميليو غرسيه غومس لديوان أزجال ابن قزمان القرطبي، والدراسة المفصلة التي شفع بها هذه الطبعة في (ثلاثة أجزاء) مدريد 1972.
وانظر: العرض الذي قدمه الدكتور محمود علي مكي في مجلة كلية الآداب والتربية ـ جامعة الكويت ـ المجلد 11 (1977). (المعربان)
(16) نقوش بيهستون: تنسب هذه النقوش إلى قرية بيهستون أو بيسيتون الواقعة شمال شرق مدينة كرمنشاه بإيران. وقد نقش الملك دارا الأول على صخرة كبيرة قرب هذه القرية الأعمال والفتوح التي قام بها خلال مدة حكمه (522 ـ 486ق.م)، وتم كشف هذه النقوش على يد الضابط الإنجليزي هنري رولنسون عام 1835 الذي نجح في ترجمتها عام 1846.(المعربان).
(17) بالنسبة للاختلافات بين الملاحم التركية والفارسية والأسس التي تقوم عليها، انظر:
آي. مليكوف. I. Melikoff
«مآثر الملك دانشمند» باريس) 1960 ص 42 وما بعدها. (La Geste de Melik Danismend)
(18) ويس ورامين: قصة من أقاصيص الحب، نظمها الشاعر الفارسي فخر الدين أسعد الجرجاني لوزير طغرلبك المعروف بأمين الدين أبي الفتح المظفر النيسابوري.. وقيل إن هذه القصة ترجع إلى أصل بهلوي. وقد نظمت عام 440هـ/ 1048م.
(انظر: براون، تاريخ الأدب في إيران. ترجمة إبراهيم الشواربي ص 342 ـ 344).(المعربان).
(19) هـ. ريتر H. Ritter
(بحر النفس والإنسان والعالم والله في حكايات فريد الدين العطار) (ليدن 1955).
(Das Meer der Seele, Welt und Gott in den Geschichten des Fariduddin Attar).
(20) حافظ الشيرازي: شمس الدين محمد (ت 791هـ/ 1389م). شاعر وصوفي فارسي ينسب إلى شيراز مسقط رأسه. يعتبر أعظم شعراء الفرس في الغزل، وبعض قصائده تعتبر ذات دلالات وإشارات صوفية. جمعت أشعاره في ديوان كبير سمي «ديوان حافظ» عني المستشرق بروكهاوس بنشره 1863، ويحتوي على 692 قصيدة. واعتبره الشاعر الألماني جوته مصدر إلهام لكثير من شعراء الغرب.
انظر لمزيد من التفاصيل: إبراهيم الشواربي: حافظ الشيرازي، «شاعر الغناء والغزل» في إيران (القاهرة 1944).
(21) ج. م. لانداو
«دراسات في المسرح والسينما عند العرب» (فيلادلفيا 1958).
(Studies in the Arab Theater and Cinema) J. M. Landau
(ترجم هذا الكتاب إلى اللغة العربية أحمد المغازي، مراجعة د. لويس مرقص، الهيئة العامة للتأليف والنشر 1972).
أوتو سبيس
«مسرح العرائس التركي» (أمستيدن/ وست 1959) (Turkishe Puppentheater) O. Spies
وبالنسبة للأبحاث الأخيرة المتعلقة بالتعزية. انظر: تقرير. أيه. شيرللي مثل تقرير بعنوان: «أبحاث مقدمة إلى الأكاديمية الوطنية في لينشي: حول العلوم اللغوية والتاريخية». مجلد 8, 9, 11 ـ 12 (1954) ص 507 ـ 515،

(Rendiconti della accademia nazionale dei Lineei, Classe d'scienze mor., Stor. e. filol).

وهناك بحث آخر أحدث بعنوان: «المسرح الفارسي عند الشيعة الأمامية»

(Le theatre Persan, in li Shiisme imamite) ص 281-294, 1970، أعمال مركز الدراسات العليا المتخصصة في تاريخ الأديان في استراسبورغ.

(Travaux du centre d'Etudes Superieures specialise d'Histoire des Religions de Strasbourg).

(22) الحريري: هو أبو محمد القاسم بن علي الحريري البصري، برع في الإنشاء، وكتب خمسين مقامة عرفت باسم مقامات الحريري، تروي على لسان قصاص يسمى الحارث بن همام مغامرات رجل يدعى أبا زيد السروجي. وسار الحريري في مقاماته على طريقة الهمذاني في مقاماته، وله مؤلفات أخرى غير المقامات في اللغة والنحو، بالإضافة إلى مجموعة رسائل.

انظر: ترجمة وافية للحريري وأعماله في دائرة المعارف الإسلامية ط2 مجلد 3 ص 221, 222.

(23) ابن دانيال: شمس الدين محمد بن دانيال بن يوسف الموصلي القاهري. وهو طبيب وأديب متفنن. اشتهر بعلاجه للعيون، وبشعره الظريف ونوادره التي كانت تروى في المجالس. ينسب إليه كتاب «طيف الخيال» وهو في ظل الخيال. كما تنسب إليه أرجوزة مفقودة في ولاة مصر بعنوان «عقود النظام فيمن ولي مصر من الحكام» وله أيضا من المؤلفات: عجيب وغريب، والمتيم.

انظر: دائرة المعارف الإسلامية ط2 مجلد 3 ص 742.(المعربان)

(24) انظر عن الأدب المسرحي عند العرب والمسلمين كتاب: «أثر العرب والإسلام في النهضة الأوروبية»، فصل الأدب: سهير قلماوي، محمود علي مكي، ص 126 ـ 134.

(25) انظر: المقالة الثامنة من كتاب الفهرست لابن النديم في أخبار العلماء وأسماء ما صنفوه من الكتب في أخبار السامرين والمخرفين، وأسماء الكتب المصنفة في الأسماء والخرافات، وأخبار المغرمين والمشعبذين والسحرة وأصحاب النيرنجيات والحيل والطلسمات والكتب المصنفة في معان شتى لا يعرف مصنفوها ولا مؤلفوها. الفهرست ص 304 ـ 318.

(26) عثر المستشرق الألماني كوزيجارتن على هذا الكتاب ونشره في بون 1848. وهو يتضمن أصولا كثيرة من «كليلة ودمنة». كما ترجمه إلى العربية الدكتور عبد الحميد يونس. بعنوان: «الأسفار الخمسة» (بنجاتنترا) وصدر عن سلسلة التراث العربي التي تصدرها وزارة الإعلام في الكويت.

(27) ب. أيه. بيري «أصل كتاب السندباد» (The Origin of the Book of Sindbad) B. E. Perry) بحث نشر في مجلة الأسطورة (Fabula) مجلد 3 (1959 ـ 1960) ص 1 ـ 94، كما طبع هذا البحث منفصلا في برلين 1960.

(28) انظر: مقال: نبيهة عبود: «الجزء الخاص بالقرن التاسع الميلادي من ألف ليلة وليلة» المنشور في مجلة دراسات الشرق الأدنى. الجزء الثامن 1949، ص 129 ـ 164.

N. Abbott,' A ninth-century Fragment of the "Thousand Nights", Journal of Near Eastern Studies, VIII (1949), 129-64

وانظر من أجل التحليل الأدبي مقال م آي. جيرهارد «فن سرد القصة» ليدن

M. I. Gerhardt, The Art of Stroy-Telling (leiden, 1963).

(29) انظر ابن النديم: الفهرست ص 304، حيث ذكر كتاب «هزار أفسان» ومعناه ألف خرافة.

(المعربان)

(30) عن كتاب: هيرمانوس أليمانوس (Hermannus Alemannus) وهو ترجمة لاتينية تمت في أواخر

القرن السادس الهجري، الثاني عشر الميلادي لبعض الأشعار العربية الواردة في شرح ابن رشد لكتاب: الشعر والخطابة لأرسطو. انظر المقال الذي نشره: و. ف بوجيز F. W. Bogges في مجلة الجمعية الشرقية الأمريكية: (Journal of the American Oriental Society) المجلد 83 (1968) ص 657 ـ 670.

(31) ميجيل دي سرفانتس سافدرا : Miguel de Cervantes Saavedraكاتب قصصي وروائي وشاعر إسباني عاش خلال الفترة الواقعة (1547 ـ 1616)، وكانت حياته ملأى بالمغامرات. التحق بالقوى البحرية المسيحية التي كانت تتصدى لوقف النفوذ البحري التركي في النصف الغربي من المتوسط. أصيب خلال المعارك التي جرت بين الجانبين وشلت يده اليسرى. ثم أسر وهو في طريق عودته إلى بلاده بالقرب من مرسيليا من قبل الأتراك، وأرسل إلى الجزائر، حيث سجن فيها مدة خمس سنوات. وبعدها أطلق سراحه عام 1580 وعاد إلى إسبانيا، حيث واجه صعوبات مالية. تعود شهرته الأدبية إلى نشره الجزء الأول من كتابه دون كيخوته المعروف بـ دون كيشوت (Don Quixote) 1605 الذي حقق نجاحا سريعا شجعه على الاستمرار في الكتابة باقي حياته. فقد كتب أشعارا ومسرحيات وقصصا قصيرة، إلا أنها لم تحرز شهرة دون كيشوت الذي يمثل شخصية فكاهية تتصرف دائما بعزة وتضحية بالنفس.

انظر: دائرة المعارف البريطانية جـ 5 ص 162 ـ 164 (ط 1962).

وانظر: كتاب سلفادور دي مادارياجا بعنوان «دون كيشوت دي لامانشا».

وقد عرض الدكتور حسين مؤنس هذا الكتاب عرضا مسهبا في كتابه «كتب وكتاب» جـ 1 ص 273 ـ 290.(المعربان)

(32) و. هونيرباخ: W. Hoenerbach

«سرفانتس والشرق» Cervantes und der Orient (بون 1953).

(33) سعدي الشيرازي: هو مشرف الدين بن مصلح الدين عبدالله. شاعر فارسي مبدع. ولد في شيراز، وعاش الفترة الواقعة بين (1184 ـ 1291م). طاف العالم الإسلامي واكتسب علما وخبرة تتمثل في أشعاره. وأشهر دواوينه كتاباه: كلستان وبوستان. وله بالإضافة إلى ذلك كتاب «كليات» أي آثار مجموعة. تشتمل على قصائد عربية، وملمعات، أي أشعار بعضها فارسي وبعضها عربي، ومراثٍ وترجيعات وغزليات ورباعيات ونصائح وهزليات. ويعتبر هذا الشاعر بحق أشهر أديب فارسي.

انظر: تاريخ الأدب في إيران ـ براون ترجمة الشواربي ص 668 ـ 690.

(34) انظر: مقال: س. م. شتيرن M. S. Stern

«دراسات للعلاقات الأدبية بين العالم الإسلامي وأوروبا الغربية خلال العصور الوسطى المتأخرة» المنشور في «أبحاث أسابيع الدراسات التي ينظمها المركز الإيطالي للأبحاث في العصور الوسطى المتأخرة» (سبوليتو 1965) المجلد 12 ص 639 ـ 666، ص 811 ـ 831.

- ك. هيجر .K. Heger

«الخرجات التي نشرت حتى الآن ومعانيها» كراسات ملحقة بمجلة الدراسات اللغوية الرومانسية ـ توبنجن 1960 ـ ص 101.

(Beihefte zur Zeitschrift fur romanische Philologie (Tubingen 1960)

- إميليو جارسيه غوميز: E. Garcia Gomez

«الخرجات في عجمة أهل الأندلس ـ مدريد 1965».
(35) انظر المادة التي جمعها بصورة رئيسية من الأدب القديم ل. إيكر. L. Ecker في كتابه «الشعر البروفنسي وشعر المينيسانغ الألماني». برلين ـ ليبزج ـ 1934.
(Provenzalischer und deutcher Minnesang)
والشعر البروفنسي هو الذي ظهر في بروفانس بجنوب فرنسا، وهو المشهور باسم شعر التروبادور. أما المينيسانغ، فهو شعر جماعات من المغنين الجوالين الذين كانوا ينشدون الشعر باللغة الألمانية الدارجة، واسمهم بالألمانية: Minnesanges
(36) يلاحظ أن الأبحاث الخاصة بالموشحات والأزجال قد تطورت ونمت نموا كبيرا منذ سنة 1948، وهي السنة التي اكتشف فيها شتيرن الخرجات العبرية لبعض الموشحات الأندلسية حتى اليوم.
انظر مزيدا من التفاصيل حول هذا الموضوع في كتاب: «أثر العرب والإسلام في النهضة الأوروبية» (فصل الأدب) ص 38-46.(المعربان).
(37) تريسترام Tristram أو تريستان (Tristan)، هو أحد أبطال العصور الوسطى في قصص الحب العذري. نشأ يتيم الأبوين، وكان أبوه أمير شمال غرب بريطانيا. ومع ذلك أتقن الفروسية وآدابها، حتى إذا شب عن الطوق خطفه القراصنة. وحمل إلى بلاط خاله الملك مارك في كورنول الذي جعله وريثا له. وقد تفانى تريستان في الولاء لخاله، وأظهر بطولات كبيرة في الدفاع عن بلاده. وتغلب على البطل الإيرلندي مورهولت (Morholt) الذي كان يفرض جزية على كورنول. لكن تريستان جرح في القتال: فاستقل قاربا ليعود إلى خاله، إلا أن الأمواج ألقت به على إيرلندا، حيث لقي عناية من ملكتها. وهناك طلب يد أزولدا (Iseult) ابنة الملكة لخاله الملك مارك. وافقت الملكة على ذلك، وأرسلت معه شراب المحبة الدائمة ليشربه الملك مارك وزوجته أزولدا ليدوم حبهما. في الطريق شرب تريستان وأزولدا من هذا الشراب، فتوطد الحب بينهما، وقررا الارتباط معا وعدم الذهاب إلى الملك الذي جد في طلبهما. وقد فر تريستان إلى مقاطعة بريتاني شمال غرب فرنسا، وتزوج هناك زواجا اسميا من فتاة جميلة تحمل نفس اسم أزولدا، توصف بذات اليد البيضاء. أخيرا يصاب تريستان بجرح من سلاح مسموم، ويبعث إلى محبوبته الأولى أزولدا لتخف لإنقاذه، ويتفق معها على رفع شراع أبيض فوق السفينة التي ستقلها. أما إذا لم تستطع الحضور فترفع السفينة شراعا أسود. لكن زوجته عندما تعلم بالأمر وتشاهد السفينة ذات الشراع الأبيض تخبر زوجها وهو في النزع الأخير أن شراع السفينة ذو لون أسود، فيموت تريستان بحسرته. وتصل محبوبته أزولدا في هذه اللحظة لتصعق بوفاة تريستان وتسلم الروح معه.
دائرة المعارف البريطانية جـ22 ص 485 ـ 486.
(38) انظر: مقال: ف. ر. شرويدر R. F. Schroder «أسطورة تريستان والملحمة الفارسية» ويس ورامين» في المجلة الشهرية للأبحاث الجرمانية الرومانية. مجلد 92 (1961) ص 1-44.
(Germanisch-Romanische Monatsschrift)
- وانظر أيضا المقدمة التي كتبها هنري ماسيه (H. Masse) للترجمة الفرنسية المشهورة لملحمة ويس ورامين ـ (باريس 1959).
- وكذلك دائرة المعارف الإسلامية ط2 مادة جرجاني.
- وفيما يتعلق بالاتصالات المفترضة بين قصص الملاحم وقصص الفروسية في الشرق والغرب،

انظر الكتاب الذي وضعه: س. سنجر S.Singer بعنوان: (العصر الألماني الرومانسي الوسيط) (Germanisch-romanisches Mittelater) (زيورخ ـ لايبزج 1935).

(39) قيس بن ذريح الكناني: شاعر عربي متيم مشهور، عاش في العصر الأموي (ت 68هـ/ 668م) أحب لبنى بنت الحباب الكعبية وتزوجها، ثم طلقها بعد إصرار والدته، لأنها غير ولود، وندم على ذلك وقال فيها شعرا كثيرا. وبعد تجوال طويل التقى فتاة من بني فزارة تحمل نفس الاسم «لبنى»، فتزوجها زواجا اسميا نزولا على رغبة أهله، ولكنه هجرها وظل هائما بحبه الأول للبنى التي تزوجت من غيره.

انظر: ترجمة قيس بن ذريح وأخباره الطويلة في كتاب الأغاني للأصفهاني، ط بيروت جـ9 ص 174 ـ 217.(المعربان)

(40) البارزيفال (The Parzival) ملحمة نظمها الشاعر الألماني فولفرام إيشينباخ في حوالي خمسة وعشرين ألف بيت. وهي تدور حول الكأس المقدسة وبارزيفال والملك آرثر.(المعربان)

(41) انظر: هـ. و، ر. كاهان (H. and R. Kahane) بالاشتراك مع أ. بيتر أنجيلي (A. Pietrangeli») كراتر وجرايل The Krater and the Grail الأصول الهرمسية لملحمة بارزيفال. وهو بحث منشور في مجلة أوربانا (Urbana) مجلد 3 (1965). والكارتر هو الكأس المقدسة التي شرب منها السيد المسيح. أما الجريل، فهو كأس مذكورة في ملحمة الملك آرثر الإنجليزية المشهورة.

وانظر كذلك النقد القيم لهذا البحث الذي كتبه م. بليسنر (M. Plessner) بعنوان «ملاحظات مستشرقية حول المعاني الدينية التاريخية في ملحمة بارزيفال لفولفرام» والمنشور في مجلة «العصور الوسطى» (Medium Aevum) مجلد 36 ص 253 ـ 266.

(42) هرمس (Hermias): حكيم إغريقي عاش في القرن الخامس الميلادي، وأمضى أواخر حياته في الإسكندرية. وهو من أتباع الفلسفة الأفلاطونية الحديثة. كما كان أقرب إلى المدرسة الإسكندرية لهذه الفلسفة أكثر منه إلى المدرسة الأثينية. أهم أعماله مقاله حول كتاب الأيساغوجي Isagoge لفرفوريوس الصوري الذي وضعه كمقدمة لمقولات أرسطو. وذكر له ابن النديم عدة كتب في النيرنجات والخواص والطلسمات، وكتابا يحتوي كما قال الكندي «على مقالات لهرمس في التوحيد كتبها لابنه على غاية من التقانة في التوحيد، لا يجد الفيلسوف إذا أتعب نفسه مندوحة عنها والقول بها».

انظر: دائرة المعارف البريطانية جـ11 ص 505، والفهرست لابن النديم ص 312، 313، 320.

وانظر أيضا عن حكم هرمس وآدابه: المبشر بن فاتك: مختار الحكم ومحاسن الكلم ص 7 ـ 26 تحقيق: عبد الرحمن بدوي (مدريد 1958). (المعربان)

(43) العلوم الفلسفية المستورة: Esteric Philosophical Sciences هي المقصورة على فئة قليلة من الناس، بعكس الآداب الشائعة التي يقرأها الناس جميعا.(المعربان)

(44) في الأصل «الشرق الأدنى (Near East)، وهو مصطلح لم يكن مستعملا في الماضي، وقد شاع استعماله للقضاء على مصطلح العالم الإسلامي، وإحلال مصطلح الشرق الأدنى، ثم الشرق الأوسط محله.(المعربان).

(45) انظر: هـ. شفارتزباوم: H. Schwarzbaum «أفكار المأثورات الشعبية المشتركة بين الأمم في كتاب بطرس ألفونسو «محاضرات العلماء» مجلة سيفاراد (Sefarad) مجلد 21 (1961) ص 267 ـ 299، ومجلد 22 (1962) ص 17 ـ 59، ومجلد 23 (1963) ص 321 ـ 344، ومجلد 24 (1964) ص 54 ـ 73.

وانظر كذلك كتاب: أي. هرمس E. Hermes «فن الحياة العاقلة» (Die Kunst vernun ftig zu leben) (زيورخ ـ شتوتجارد 1970). وقد ذهب أ. كاتلر (A. Cutler) في بحث صغير قرئ في اجتماع حديث للجمعية الشرقية الأمريكية إلى أن بدرو ألفونسو عاش في الفترة الواقعة حوالي (1076 ـ 1140م).

(46) انظر: ج. كريتشيك: J. Kritzeck «بطرس الجليل والإسلام» (Peter the Venerable and Islam) دراسات برنستون الشرقية مجلد 23 برنستون 1964 (N. Princeton Oriental Studies) وبالنسبة للموضوع العام الخاص بالمسيحية والإسلام في العصور الوسطى، انظر. ن. دانيال. الإسلام والغرب Daniel, Islam and the West) أدنبره (1960).

(47) المبشر بن فاتك: أبو الوفاء، المدعو بالأمير، حكيم وأديب، أصله من دمشق، وموطنه مصر. له من المؤلفات: «مختار الحكم ومحاسن الكلم»، و «سيرة المستنصر» و «البداية في المنطق»، وكتاب في الطب، قال ياقوت: وله تواليف في علوم الأوائل. وملك من الكتب ما لا يحصى. عاش حتى أواخر المائة الخامسة للهجرة بعد سنة 487هـ/ 1094م.

انظر ترجمة حياته التي كتبها الدكتور عبد الرحمن بدوي في مقدمة تحقيقه لكتاب «مختار الحكم ومحاسن الكلم» (مدريد 1958) ص 5م ـ 10م.(المعربان).

(48) الأصل العربي لهذا الكتاب هو «مختار الحكم ومحاسن الكلم» لأبي الوفاء المبشر بن فاتك.

(المعربان)

(49) انظر: انريكو تشيرولي E. Cerulli **كتاب المعراج ومشكلة الأصول العربية الإسبانية لكتاب الكوميديا الإلهية لدانتي. دراسة ونصوص. (مدينة الفاتيكان 1949).**

Il'Libro della Scala e la questione delle fonti arabo-espagnole della Divina commedia, studi e Testi cl (Vatican City, 1949)

وانظر أيضا: كتاب خوسيه مونيوث سيندينو: J. Munoz Sendino

«عروج محمد إلى السماء» La Escala de Mohoma (مدريد 1949).

(50) الأب آسين بالاثيوس (1871 ـ 1944) مستشرق إسباني ولد في سرقسطة. واشتهر بدراسة حركة التفاعل الثقافي بين المسيحية والإسلام، وتخصص في الفلسفة والتصوف. وقد انضم إلى عدة مجامع لغوية، منها المجمع اللغوي في مدريد عام 1919، وقدم له بحثا عن المصادر الإسلامية في الكوميديا الإلهية لدانتي أثار ضجة كبيرة في الأوساط العلمية. وخلف عدة مصنفات عن الغزالي وابن رشد وابن عربي وتوما الأكويني وقصته المعراج والكوميديا الإلهية، وعمل معجما بأسماء الأماكن ذات الأصل العربي في الأندلس، كما نشر عدة مؤلفات عربية، منها رسالة القدس لابن عربي، وكتاب: المدخل إلى صناعة المنطق لابن طملوس، والفصل في الملل والأهواء والنحل لابن حزم، ومحاسن المجالس لابن عريف.

انظر العقيقي: المستشرقون جـ2 ص 595 ـ 597، ومجلة الأندلس جـ9 ص 267 ـ 319. (المعربان)

(51) حول موضوع تأثر الكوميديا الإلهية بالمصادر الإسلامية انظر أيضا:

د. عبد الرحمن بدوي: دور العرب في تكوين الفكر الأوروبي ـ بيروت 1965 ص 63 ـ 84.

د. حسين مؤنس: الأصول العربية للكوميديا الإلهية ـ مجلة العربي ـ العدد 142 سبتمبر 1970 ص 32 ـ 40. (المعربان)

(52) أصبحت مسألة اطلاع دانتي على قصة المعراج الإسلامية أمرا مسلما به عند الباحثين المحدثين. وقد أوجز المستشرق الإيطالي ليني دلافيدا الاتجاه الجديد في البحث حول هذه

الناحية بقوله معلقا على كتابي مونيوث سنديتو، وتشيرولي: «اليوم لم يعد هناك مجال لأي شك في هذه الحقيقة: وهي أن كتاب المعراج الذي كان بوسع العالم اللاتيني الاطلاع عليه بلغتين أوروبيتين (يعني اللاتينية والفرنسية) إن لم يكن بثلاث (أي بإضافة الإسبانية)، ما كان ليبقى بعيدا عن متناول دانتي، وإلا كان أمرا خارجا عن المنطق المعقول. وهكذا يتأكد لنا اليوم أن نظرية آسين بلاثيوس قد أصبحت فوق مستوى النقاش، إن القضية لم تعد قضية إمكان اطلاع دانتي على المصادر العربية، وإنما هي قضية حقيقية ينبغي التسليم بها».

انظر: أثر العرب والإسلام في النهضة الأوروبية. (القاهرة 1970) فصل الأدب. إعداد: سهير القلماوي ومحمود علي مكي. ص 118.

(53) حول الإسلام في الأدب الإنجليزي، انظر: الكتاب الذي وضعه بهذا العنوان: ب. سميث. (P. B. Smith: Islam in English Literature)

وانظر أيضا س. شو C. S. Chew، بيروت 1929، «الهلال والوردة» The Crescent and the Rose نيويورك 1937.

(54) انظر ما يقوله: ليتمان E. Littman في الملحق الذي أرفقه بترجمته الألمانية لألف ليلة وليلة (فيزبادن 1953) مجلد 6 ص 647 ـ 738. وقد أوجز ليتمان آراءه هذه في مادة ألف ليلة وليلة في الطبعة الثانية لدائرة المعارف الإسلامية. واقتبسنا المقتطفات التالية من هناك.(المؤلف).

وهذا المجلد السادس المشار إليه هو مجلد خاص يتضمن تحقيقات ليتمان في أصل قصص ألف ليلة وليلة وتاريخها. وفيه كذلك دراسة لدخول هذه المجموعة القصصية العربية إلى الغرب وأثرها فيه.(المعربان)

(55) انظر: ك. مومسين K. Mommsen «جوته وألف ليلة وليلة» (Goeth und 1001 Nacht) برلين 1960. وجوته شاعر وكاتب ومسرحي وروائي ألماني. وقد بدأ نجمه يتألق منذ السبعينيات من القرن الثامن عشر، حيث شرع في وضع العديد من أعماله الأدبية مثل: آلام فيرتر، ومراثي رومانية، والرحلة الإيطالية، وملحمة هرمان ودوروتيا، وملحمة رينار الثعلب، ومسرحية: فاوست، التي تعتبر من أعظم المؤلفات الشعرية والفلسفية في العالم. كان يجيد الرسم والموسيقى، ويعرف عدة لغات. تقع مؤلفاته في حوالي مائة وأربعين مجلدا. وهو يعتبر بحق أعظم أدباء ألمانيا.

(المعربان)

(56) هذه هي الترجمة الحرفية لعنوان ذلك الديوان الصغير، وهو West-Ostlieher Divan وقد ترجمه الدكتور عبد الرحمن بدوي إلى العربية. وجعل عنوانه «الديوان الشرقي للشاعر الغربي» ـ المعربان ـ

(57) انظر: هـ. هـ. شيدر: H. H. Schader «تجربة جوته الشرقية» (Gtoethes Erlebnis des Ostens) ليبزج 1938، وملحق ذلك الكتاب المسمى «الشرق في الديوان الغربي الشرقي» Der Osten in West Ostliehen Divan لجوته. وذلك في الطبعة التي نشرها بويتلر B. Beutler لذلك الكتاب ـ فيزبادن 1948 ص 787 ـ 839.

وانظر أيضا: الدراسات التي قام بها مومسين عن «جوته وديز» و «جوته والمعلقات»، ونشرت في اجتماعات الأكاديمية الألمانية للعلوم في برلين، قسم اللغات والأدب والفن، رقم 2 سنة 1960 ورقم 4 سنة 1961.

Sitzungsberichte der Deutschen Akademie der Wissenschaften Zu Berlin, Kl. fur. Sprachen, Literature un Kunst

وقد عارض ذلك ج. هـ. بوسكيه H. G. Bousquet في مقال عنوانه: «جوته والإسلام: Goethe et l'Islam» في مجلة دراسات إسلامية (Studia Islamica) مجلد 33 (1971) ص 151 ـ 164.

(58) روكيرت (Ruckert): شاعر ومستشرق ألماني كان يحسن ثلاثين لغة منها العربية. ترجم مقامات الحريري ومعلقات طرفة بن العبد، وعمرو بن كلثوم، وامرئ القيس. كما ترجم ديوان الحماسة لأبي تمام، وقصيدة البردة لكعب بن زهير.

انظر: العقيقي ـ المستشرقون ـ جـ 2 ص 699 ـ 700.

(59) في الأصل: «الشرق الأدنى» (Near East)

(60) هناك ثلاث روايات في تحديد سنة وفاة عمر الخيام، وهي: 515هـ/ 1121م، و 517هـ/ 1123م، و 526هـ/ 1132م.(المعربان).

(61) انظر: هـ. أ. ر. جب. H. A. R. Gibb

«تأثير الثقافة الإسلامية في العصور الوسطى على أوروبا»

(The Influence of the Medieval Islamic Culture on Europe)

مجلة مكتبة جون رايلاندز (Bulletin of the John Rylands Library)

مجلد 38 (1955 ـ 1956) ص 82 ـ 98.

الفصل الثامن

(1) في الأصل: Orthodoxy وهي تعني أصحاب الرأي الحق أو الاعتقاد الصحيح ويقابلها في المفهوم الإسلامي أهل السنة والجماعة. انظر: معنى هذه المادة في: Webster's New Collegiate Dictionary (1960)(المعربان).

(2) الفلسفة الإسكولائية: هي الفلسفة المدرسية أو الفلسفة المسيحية في العصور الوسطى الأوروبية. (المعربان).

(3) إشارة إلى الفقرة الأولى من الأصحاح الأول لإنجيل يوحنا التي تقول «في البدء كان الكلمة». **(المعربان)**

(4) في الأصل «رسالة» والأصح ما أثبتناه. (المعربان).

(5) جورج قنواتي: G. Anawati «الفلسفة الدينية في الإسلام» (Philosophie religieuse de l'Islam) بحث نشر في مجلة الفلسفة والحياة (Filosofia eص Vita) مجلد 7 (1966) ص 257 ـ 266.

(6) سورة الحديد آية 3. (المعربان).

(7) سورة البقرة آية 117

(8) سورة الشورى آية 11. (المعربان).

(9) إشارة إلى قوله تعالى: «وإذا سألك عبادي عني فإني قريب، أجيب دعوة الداع إذا دعان فليستجيبوا لي وليؤمنوا بي لعلهم يرشدون» سورة البقرة آية 186. (المعربان).

(10) انظر قوله تعالى: «ثم ردوا إلى الله مولاهم الحق، ألا له الحكم، وهو أسرع الحاسبين» سورة الأنعام آية 62. (المعربان).

(11) سورة المدثر آية 38. (المعربان).

(12) قال تعالى: «ولقد خلقنا الإنسان، ونعلم ما توسوس به نفسه، ونحن أقرب إليه من حبل الوريد» سورة «ق» آية 16. (المعربان).

(13) قال تعالى: «أينما تكونوا يدرككم الموت، ولو كنتم في بروج مشيدة» سورة النساء آية 78.
وقال تعالى: «ولكل أمة أجل، فإذا جاء أجلهم لا يستأخرون ساعة ولا يستقدمون» سورة الأعراف آية 34. (المعربان).

(14) قال تعالى: «ألا له الخلق والأمر تبارك الله رب العالمين» سورة الأعراف آية 54.
وقال: «فسبحان الذي بيده ملكوت كل شيء وإليه ترجعون» سورة يس آية 32. (المعربان).

(15) الفلسفة الغائية في الطبيعة تقوم على تصور أن كل الأشياء ترتبط فيما بينها ارتباط وسائل بغايات، وينشأ عن ذلك حفظ نظام الكون، كما يدل على وجود صانع قادر حكيم. (المعربان).

(16) انظر: ل. جارديه L. Gardet م. م. قنواتي M. M. Anawati «مقدمة في علم الكلام الإسلامي».

(17) يحيى الدمشقي: 81-137هـ/ 700-754م: هو القديس يوحنا الدمشقي. وعرف عند العرب باسم منصور. وهو ابن سرجون Sergius بن منصور الرومي كاتب معاوية. ودخل يحيى الدمشقي في خدمة الأمويين إلى أن اعتزل عام 112هـ/ 730م والتحق بأحد الأديرة القريبة من بيت المقدس حيث أمضى بقية حياته في كتابة الأبحاث الدينية وتصنيف الكتب اللاهوتية، إذ كان عالما كبير القدر من علماء المسيحية وقديسا ذا مكانة لدى الكنيستين الشرقية والغربية. انظر زهدي جار الله: المعتزلة ص 23. (المعربان).

(18) ثيودور أبو قرة: أسقف حران في إقليم الجزيرة بشمال سوريا (ت 211هـ/ 826م) وانظر تفاصيل حياته في مقال كتبه عنه قسطنطين باشا الراهب (مجلة المشرق مجلد 6 ص 633 ـ 635).
(المعربان)

(19) وضع يحيى الدمشقي وتلميذه ثيودور أبو قره كتابات على هذه المحاولات. وكانت نماذجها تبدأ على النحو التالي: «إذا قال لك العربي كذا وكذا أجبه بكذا...» كما دون أبو قرة في كتاب خاص المحاورة التي جرت بينه وبين بعض علماء المسلمين في العراق والشام في حضرة المأمون وتوجد نسخ منه في مكتبة باريس. انظر زهدي جار الله: المعتزلة، ص 25. (المعربان).

(20) أفلوطين (لوتينوس) 205- 270م، ولد في الوجه القبلي بمصر ومات في روما وتجول في بلاد فارس والهند للاطلاع على المذاهب الشرقية. وقد ظهرت الأفلاطونية المحدثة التي تنسب إليه في الإسكندرية. وهي مذهب فلسفي صوفي يستمد من أفلاطون اسمه وبعض مميزاته بيد أنه ذو طابع فريد. وهي تقوم على أسس فلسفية غير دينية. وترى أن وجود العالم المرئي صادر عن «الواحد» الذي هو علة العلل والمبدأ الأول، وفوق كل تصور وكل وجود. فلب الأفلاطونية المحدثة هو وجود «الواحد» المفارق بغير شريك على الإطلاق. ثم انبثاق كل شيء عن طريق الفيض من الواحد. وكان لهذه الفلسفة أثر عميق في الفلاسفة المسلمين. ولمزيد من التفاصيل انظر كتابي عبد الرحمن بدوي في هذا الموضوع وهما: أفلوطين عند العرب، والأفلاطونية المحدثة. (المعربان).

(21) برقلس 412-485م: ولد في بيزانس ومات في أثينا، درس فلسفة أرسطو في الإسكندرية، ثم رحل إلى اليونان ليتلقى فلسفة فلوطرخس (بلوتارك) مؤسس المدرسة الأفلاطونية المحدثة في أثينا، وأصبح أحد مشاهير هذه الفلسفة التي انتقلت إلى بلاد فارس بعد أن أمر جستنيان بإغلاق المدارس الفلسفية الوثنية عام 529م. (المعربان).

(22) حول الآراء المختلفة في هذا الموضوع انظر: جورج قنواتي (G.Anawati) «فلسفة عربية أم فلسفة إسلامية»

(Philosophie arabe ou philosophie Musulmane)

مجموع دراسات مختارة مهداة إلى شينو (Melanes Chenu) (باريس 1967) ص 51 ـ 71 ـ المؤلف.
وانظر ما ذهب إليه الشيخ مصطفى عبد الرازق في هذا الشأن في كتابه:
«تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية» (القاهرة ط3/ 1966) ص 123 وما يليها. (المعربان).
(23) استعمل المؤلف كلمة (Themes) وقد عدلنا عن ترجمتها الحرفية إلى ما يقابلها في الاصطلاح الكلامي. (المعربان).
(24) أورد الشهرستاني طريقة أخرى كان المعتزلة يعتمدون عليها في إثبات مذهبهم قال: «إن المعتزلة لا ينكرون الصفات كوجوه واعتبارات عقلية لذات واحدة، ولكنهم ينكرون إثبات صفات هي ذوات موجودات أزلية قديمة قائمة بذاته تعالى». الشهرستاني: «نهاية الإقدام في علم الكلام» ص 199. (المعربان)
(25) يسمى هذا الأصل عند المعتزلة بأصل «الوعد والوعيد» بمعنى أنه لابد أن يتحقق الجزاء ثوابا وعقابا. وعند المعتزلة أن المؤمن إذا مات من غير توبة عن كبيرة ارتكبها استحق الخلود في النار، لكن عذابه أخف من عذاب الكفار. (المعربان)
(26) يعرف الأصل الخامس والأخير من أصول المعتزلة: «بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر» فإنه على رأيهم واجب على سائر المؤمنين كل على قدر استطاعته بالسيف فما دونه. فإذا قاوموا بالسيف كان ذلك كالجهاد، فلا فرق بين الجهاد في الحرب وبين مقاومة الكافرين والفاسقين.
ويلاحظ أن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر أمر يشترك فيه المسلمون جميعا. وقد وردت عدة آيات وأحاديث في ذلك.
(انظر زهدي جار الله: المعتزلة ص 52)، ويحسن بالقارئ لمعرفة أصول المعتزلة أن يرجع إلى كتبهم، ومنها: شرح الأصول الخمسة للقاضي عبد الجبار بن أحمد الهمذاني. تحقيق الدكتور عبد الكريم عثمان (القاهرة 1965). (المعربان)
(27) الخلق في الزمان Creation in time والمقصود هو خلق العالم أو حدوثه في الزمان.
(28) الفلسفة الهيلنستية: هي الفلسفة اليونانية في مرحلتها الأخيرة في المشرق.
(29) City في الأصل والمقصود هو الدولة حسب الاصطلاح المأثور عند اليونان. (المعربان)
(30) ربما حمل المؤلف على إطلاق هذا الحكم ما تمتع به بعض الفلاسفة القدماء مثل أرسطو من مكانة عند الفلاسفة المسلمين، وفي مقدمتهم ابن رشد الذي قال في أرسطو: «إننا نحمد الله كثيرا لأنه قدر الكمال لهذا الرجل، ووضعه في درجة لم يبلغها أحد غيره من البشر في جميع الأزمان. وربما كان الباري مشيرا إليه بما قال في كتابه القرآن، (قل إن الفضل بيد الله يؤتيه من يشاء) ويضيف ابن رشد أيضا «إن برهان أرسطو لهو الحق المبين، ويمكننا أن نقول عنه: إن العناية الإلهية أرسلته إلينا لتعليمنا ما يمكن علمه».
ومع ذلك فلا أحد من فلاسفة الإسلام يرى ما يزعمه كاتب هذا الفصل من أن الوحي الإسلامي استمرار للفكر القديم.
(31) انظر رسالة الفارابي: «الجمع بين رأيي الحكيمين أفلاطون الإلهي وأرسطو طاليس (ط بيروت 1960) ص 86, 87. ويذكر القفطي في أخبار الحكماء كتابين آخرين للفارابي في هذا الموضوع هما: كتاب في اتفاق آراء أرسطوطاليس وأفلاطون، وكتاب فلسفة أفلاطون وأرسطوطاليس. أخبار الحكماء ص 280.
(32) يقول الفارابي في ذلك: «إن أفلاطون كان يمنع في قديم الأيام عن تدوين العلوم وإيداع بطون

الكتب دون الصدور الزكية والعقول الرضية. فلما خشي على نفسه الغفلة والنسيان... فاختار الرموز والألغاز لتدوين علومه وحكمته على السبيل الذي لا يطلع عليه إلا المستحقون لها... وأما أرسطو طاليس فكان مذهبه الإيضاح والتدوين والترتيب والتبليغ والكشف والبيان واستيفاء كل ما يجد إليه السبيل من ذلك».

ويقول أرسطو طاليس في رسالة إلى أفلاطون «إني وإن دونت هذه العلوم والحكم المضمونة بها فقد رتبتها ترتيبا لا يخلص إليها إلا أهلها. وعبرت عنها بعبارات لا يحيط بها إلا بنوها». ويعلق الفارابي على ذلك قائلا: «فقد ظهر مما وصفناه أن الذي سبق إلى الأوهام من التباين في المسلكين في أمر يشتمل عليه حكمان ظاهران متخالفان يجمعهما مقصود واحد».

انظر: الجمع بين رأيي الحكيمين ص 84, 85.

(33) قسم الفارابي العلوم إلى ما يلي: علم اللسان، علم المنطق، علم التعاليم، العلم الطبيعي والعلم الإلهي، العلم المدني، وعلم الفقه وعلم الكلام.

وقد اعتبر الفلسفة الجزء الرئيسي الرابع لعلم المنطق، إذ «فيه القوانين التي تمتحن بها الأقاويل البرهانية، وقوانين الأمور التي تلتئم بها الفلسفة وكل ما تصير به أفعالها أتم وأفضل وأكمل... والجزء الرابع هو أشدها تقدما بالشرف والرياسة» وهو يرى أن «صناعة المنطق تعطي بالجملة القوانين التي شأنها أن تقوم الفعل وتسدد الإنسان نحو طريق الصواب ونحو الحق». انظر إحصاء العلوم ط2 (القاهرة 1949) تحقيق عثمان أمين ص 13, 14, 71, 72. (المعربان)

(34) انظر ابن سينا: إلهيات الشفاء «في الخليفة والإمام ووجوب طاعتهما» (المعربان)

(35) ابن سينا: كتاب السياسة ص 5 ـ 12. (المعربان)

(36) انظر ابن سينا: إلهيات الشفاء «في الزواج والزوجة» (المعربان)

(37) صنف ابن رشد الناس إلى ثلاث مراتب:

1 ـ صنف ليس هو من أهل التأويل وهم الخطابيون الذين هم الجمهور الغالب.

2 ـ وصنف من أهل التأويل الجدلي وهؤلاء هم الجدليون بالطبع أو بالطبع والعادة.

3 ـ وصنف من أهل التأويل اليقيني وهؤلاء هم البرهانيون بالطبع والصناعة أعني صناعة الحكمة.

ابن رشد: فصل المقال فيما بين الشريعة والحكمة من الاتصال (تحقيق محمد عمارة) القاهرة 1972 ص 58. (المعربان)

(38) يقول ابن رشد في ذلك:

«إن الأقاويل الشرعية المصرح بها في الكتاب العزيز للجميع لها خواص ثلاث دلت على الإعجاز: إحداها أنه لا يوجد أتم إقناعا وتصديقا للجميع منها.

والثانية: أنها تقبل النصرة بطبعها إلى أن تنتهي إلى حد لا يقف التأويل منها، إن كانت مما فيها تأويل، إلا أهل البرهان.

والثالثة: أنها تضمن التنبيه لأهل الحق على التأويل الحق، نفس المصدر ص 65, 66 ـ المعربان ـ

(39) يقول ابن رشد في ذلك: هذا التأويل ليس ينبغي أن يصرح به لأهل الجدل فضلا عن الجمهور. ومتى صرح بشيء من هذه التأويلات لمن هو من غير أهلها وبخاصة التأويلات البرهانية، لبعدها عن المعارف المشتركة أفضى ذلك بالمصرح له والمصرح إلى الكفر.

انظر: فصل المقال فيما بين الشريعة والحكمة من الاتصال ص 58.

(40) انظر قول ابن رشد: «وقد رفع الله كثيرا من هذه الشرور والجهالات والمسالك المضلات بهذا

الأمر الغالب. وطرق به إلى كثير من الخيرات وبخاصة على الصنف الذين سلكوا مسلك النظر ورغبوا في معرفة الحق وذلك أنه دعا الجمهور إلى معرفة الله من طريق وسط، ارتفع عن حضيض المقلدين وانحط عن تشغيب المتكلمين ونبه الخواص على وجوب النظر التام في أصل الشريعة». نفس المصدر ص 67. (المعربان)

(41) يعتبر ابن رشد من أبرز فلاسفة المسلمين الذين أعلوا مكانة الحكمة، فقال إن النظر الصحيح لا يمكن أن يؤدي إلى مخالفة الشرع، لأن الحق لا يعارض الحق بل يوافقه ويشهد له. وانتهى إلى القول بأن الحكمة هي صاحبة الشريعة وأختها الرضيعة.

انظر: محمد عبد الهادي أبو ريدة: مبادئ الفلسفة والأخلاق ص 70. (المعربان).

(42) وضع هؤلاء الفلاسفة المسلمون الكبار مؤلفات حول النفس والعقل. فالكندي له كتاب في النفس وآخر في كيفية الدماغ. والفارابي له كتاب في العقل والمعقول وابن سينا وضع عدة مؤلفات عن النفس والمعرفة العقلية.

انظر: القفطي: أخبار الحكماء ص 279، 372 وأيضا تيسير شيخ الأرض: المدخل إلى فلسفة ابن سينا ط1 (بيروت 1967) ص 384 ـ 387.

(43) انظر أسماء هذه المسائل في:

الغزالي: تهافت الفلاسفة ط2 (بيروت 1962) ص 46 ـ 47.

(44) توما الأكويني: 1225 ـ 1274م فيلسوف ولاهوتي إيطالي، يعتبر أشهر وأهم ممثلي الفكر الكاثوليكي. تناولت مؤلفاته الكثيرة الفلسفة واللاهوت وتفسير معظم كتب أرسطو. له مجموعتان مهمتان:

أ ـ الخلاصة اللاهوتية: وفيها عرض شامل للعقيدة المسيحية.

ب ـ الخلاصة عند الأمم: وهي دفاع عن المسيحية أمام المعتقدات الأخرى وقد ميز بين ثلاثة أنواع من القوانين: القانون الأزلي وهو مشيئة الله والقانون الطبيعي الذي يكتشفه الناس بعقولهم والقانون البشري الذي يصنعه الإنسان. (المعربان)

(45) دانس سكوتوس: 1274 ـ 1308م.

راهب فرانشيسكاني من فلاسفة القرن الثالث عشر الميلادي كان أشهر مجادلي عصره وأحد أعلام المنطق حتى ضرب به المثل.(المعربان).

(46) يقصد اللاهوت بالمعنى المفهوم في المسيحية وهو يشمل العقيدة المتعلقة بالله وما يتصل بها. **(المعربان)**

(47) انظر في شأن هذه العقائد الكتاب الذي وضعه: فنسينك Wensinck بعنوان «العقيدة الإسلامية» (The Muslim Creed) كمبردج 1932. الفصل السادس والسابع والثامن. وانظر أيضا: جارديه ـ قنواتي Gardet-Anwati «مقدمة في علم الكلام الإسلامي» (Introduction a la theologie Musulmane) ص 136 ـ 145.

(48) الفقه الأكبر: هناك كتابان بهذا الاسم ينسبان إلى الإمام أبي حنيفة. وقد أثبت فنسينك أن كتاب الفقه الأكبر (الأول)، هو الوحيد الذي يتضمن أقوالا لأبي حنيفة، ووجد في شرح منسوب خطأ إلى الماتريدي ت 333هـ. وقد طبع برقم 1 ضمن كتاب «مجموعة شروح الفقه الأكبر» وذلك في حيدر أباد عام 1321هـ. ويشمل عشر مقالات في العقيدة تلخص موقف أهل السنة المعارض للخوارج والقدرية والشيعة والجهمية، دون أن تتعرض للمرجئة والمعتزلة. وكل المقالات الواردة في الفقه الأكبر رقم (1) باستثناء واحدة ذكرت أيضا في كتاب الفقه الأوسط الذي يحتوي على

إجابات أبي حنيفة على أسئلة تلميذه أبي المطيع البلخي (ت 183هـ). أما الفقه الأكبر رقم 2 فلم تصح نسبته إلى الإمام أبي حنيفة.
انظر مادة أبي حنيفة: دائرة المعارف الإسلامية ط2 مجلد أول ص 124.
(49) انظر كتاب «شرح الفقه الأكبر» المنسوب إلى أبي منصور محمد بن محمد بن محمود الماتريدي (حيدر أباد 1321هـ) ص 2 ـ 32. ويبدأ بشرح قول أبي حنيفة. «لا نكفر أحدا بذنب ولا ننفي أحدا من الإيمان» (المعربان)
(50) الوصية: كتاب ينسب إلى الإمام أبي حنيفة ولكنه ليس من تأليفه. وهو موجه إلى تلميذه يوسف ابن خالد السمتي البصري. ويحتوي على مواد أخلاقية فارسية، ولا يمكن التصور بأنها من وضع رجل متخصص في الفقه الإسلامي. أما السمتي فهو فقيه من أئمة الجهمية وقد رمي بالزندقة. وله كتاب في «التجهم» قيل إنه أنكر فيه الميزان والقيامة. وكان صاحب رأي وجدل. وهو أول من حمل رأي أبي حنيفة إلى البصرة.
انظر مادة: أبي حنيفة في دائرة المعارف الإسلامية ط2 مجلد أول ص 124.
(51) انظر: الماتريدي: «الجوهرة المنيفة في شرح وصية الإمام أبي حنيفة» (حيدر أباد 1321هـ) ص 2 ـ 7. (المعربان)
(52) نفس المصدر السابق ص 7، 8.
(53) نفس المصدر ص 8.
(54) نفس المصدر ص 23 ـ 34.
(55) انظر كتاب: «شرح الفقه الأكبر» للشيخ أبي المنتهى أحمد بن محمد المغنساوي حيدر أباد 1321هـ ص 22 ـ 25، 40.
(56) نفس المصدر السابق ص 3، 5.
(57) نفس المصدر ص 3 ـ 50.
(58) جارديه ـ قنواتي: مقدمة في علم الكلام الإسلامي ص 146 ـ المؤلف ـ
والأشعري هو علي بن إسماعيل بن إسحاق أبو الحسن من نسل الصحابي أبي موسى الأشعري. وهو مؤسس مذهب الأشاعرة وكان من أئمة المتكلمين المجتهدين. ولد في البصرة وتلقى مذهب المعتزلة وتقدم فيهم ثم رجع وجاهر بخلافهم، وتوفي في بغداد. له عدة مصنفات منها أمامه الصديق، الرد على المجسمة، مقالات الإسلاميين، الإبانة عن أصول الديانة، الرد على ابن الراوندي، واستحسان الخوض في علم الكلام. (المعربان)
(59) في الأصل «ورسوله» والصحيح ما أثبتناه في المتن استنادا إلى الآية الكريمة: «آمن الرسول بما أنزل إليه من ربه، والمؤمنون، كل آمن بالله وملائكته وكتبه ورسله، لا نفرق بين أحد من رسله، وقالوا سمعنا وأطعنا غفرانك ربنا وإليك المصير». سورة البقرة آية 285. (المعربان).
(60) انظر تفاصيل هذه الموضوعات في كتاب الأشعري «الإبانه عن أصول الديانة» نشر دار الطباعة المنيرية ـ القاهرة ـ (من دون تاريخ) (المعربان)
(61) ابن حزم: علي بن أحمد ابن سعيد بن حزم الظاهري، أبو محمد، فقيه وفيلسوف أندلسي ولد بقرطبة 384هـ/ 994م ترك العديد من المصنفات في علوم القرآن والفقه والعقائد والفلسفة والمنطق والتاريخ والأنساب والأدب وأشهرها: الفصل في الملل والأهواء والنحل، والناسخ والمنسوخ، جمهرة أنساب العرب، الإحكام في أصول الأحكام، جوامع السيرة النبوية، نقط العروس في تاريخ الخلفاء، طوق الحمامة، إبطال القياس والرأي والاستحسان والتقليد والتعليل، والمفاضلة بين

الصحابة.(المعربان)

(62) في الأصل يذكر المؤلف عام 1065م تاريخا لوفاة ابن حزم والأصح ما أثبتناه. انظر مادة ابن حزم في دائرة المعارف الإسلامية ط2 مجلد 3 ص 790. (المعربان).

(63) الشهرستاني: (479 ـ 548هـ/ 1086 ـ 1153م) محمد بن عبد الكريم بن أحمد أبو الفتح. من فلاسفة المسلمين. كان إماما في علم الكلام وأديان الأمم ومذاهب الفلاسفة. ومن مؤلفاته: الملل والنحل، نهاية الإقدام في علم الكلام، الإرشاد إلى عقائد العباد، مصارعات الفلاسفة، تاريخ الحكماء، المبدأ والمعاد.(المعربان)

(64) يبدو أن المؤلف يصف أسلوب ابن حزم في كتابه «الفصل في الملل والأهواء والنحل»، بأنه ناري لحملته الشديدة على أصحاب تلك الملل والنحل. وأسلوب ابن حزم يدل على إيمان مطلق بأصول الإسلام الحنيف وقوة شخصيته وحجته. ودحض باطل لأصحاب تلك الملل والنحل وتفنيد دعاواهم الوهمية مقابل حججه الدامغة.

انظر أمثلة واضحة على ذلك في مقدمة الجزء الأول والجزء الثاني من كتابه «الفصل»(المعربان)

ـ(65) أبو الهذيل العلاف: محمد بن الهذيل بن عبدالله بن مكحول العبيدي. متكلم شهير من أعلام المعتزلة. ولد في البصرة وعاش في بغداد. أخذ الاعتزال عن عثمان الطويل أحد أصحاب واصل بن عطاء. اطلع على الفلسفة اليونانية وتأثر بها. وكان يرى أن الإنسان قادر خالق لأفعاله في الحياة الدنيا باعتبارها دار عمل وتكليف، لكنه غير مختار لأفعاله في الآخرة باعتبارها دار جزاء ونص على التثبت من الأخيار. عرف أتباعه من المعتزلة باسم «الهذلية» وهناك اختلاف في تاريخ وفاته فهناك من يقول أنه توفي عام 226هـ/ 840 ـ 841م وتذهب رواية أخرى إلى أنه توفي في خلافة الواثق 227 ـ 232هـ/ 842 ـ 847م. في حين تذكر رواية ثالثة أن وفاته كانت عام 235هـ/ 849 ـ 850م في خلافة المتوكل. انظر مادة أبي الهذيل العلاف في دائرة المعارف الإسلامية ط2 مجلد 1 ص 127.

(66) انظر: عبد الرحمن بدوي: مذاهب الإسلاميين ج1 ص 133 ـ 197 «مذهب أبي الهذيل».

(67) القاضي عبد الجبار: هو عبد الجبار بن أحمد الهمذاني الأسد أبادي «أبو الحسين. قاض أصولي على المذهب الشافعي. عاش في بغداد وكان شيخ المعتزلة في عصره. ولقب بقاضي القضاة، ولي منصب القضاء في الري. صنف العديد من المؤلفات أهمها: المغني، المحيط في التكليف، تثبيت دلائل نبوة سيدنا محمد، شرح الأصول الخمسة، تنزيه القرآن عن المطاعن، الأمالي.

انظر مادة عبد الجبار في دائرة المعارف الإسلامية ط2 مجلد 1 ص 59.

(68) في الأصل تطبع حاليا، وقد عدلنا العبارة في المتن بعد طبع «المغني».

وانظر: قنواتي، كاسبار، خضيري، Anawati, Caspar, Khodeiri كتاب جامع غير منشور في فقه المعتزلة، : المغني للقاضي عبد الجبار (Vne Somme inetide de theologie mu’tazilits, Le Mughai du qadi Abdal-Jabbar)

بحث نشر في مختارات معهد الدومينيكان للدراسات الشرقية في القاهرة. المجلد الرابع (1957) ص 281 ـ 316.

(Mélanges de l’Institut dominicaine d’etudes Orientales du Caire)

(69) يطلق ابن خلدون على هذا التعبير: طريقة المتقدمين وطريقة المتأخرين. (المعربان)

(70) انظر الفصل العاشر من الباب السادس من مقدمة ابن خلدون حول علم الكلام. وفيه يقول: «وعلى الجملة، فينبغي أن يعلم أن هذا العلم الذي هو علم الكلام غير ضروري لهذا العهد على طالب العلم، إذ إن الملحدة والمبتدعة قد انقرضوا، والأئمة من أهل السنة كفونا شأنهم فيما كتبوا ودونوا، والأدلة العقلية إنما احتاجوا إليها حين دافعوا ونصروا، أما الآن فلم يبق منها إلا كلام تنزه البارئ عن الكثير من إيهاماته وإطلاقاته».

المقدمة (ط3 بيروت دار الكتاب اللبناني 1967) ص 837. (المعربان)

(71) الباقلاني: القاضي أبو بكر محمد بن الطيب بن محمد بن جعفر بن القاسم. ولد في البصرة وعاش في بغداد، فقيه مالكي من علماء الكلام تتلمذ على أتباع الإمام الأشعري وانتصر لمذهبه وأوضح طريقته. واشتهر بمهاراته في الجدل والمناظرة. تنسب إليه جملة مؤلفات أكثرها مفقود ومنها إعجاز القرآن، التمهيد، الإنصاف، القدر، المناقب، الانتصار والبيان.

انظر: مادة الباقلاني. دائرة المعارف الإسلامية ط2 مجلد 1 ص 958. (المعربان)

(72) الجويني: عبد الملك بن عبدالله بن يوسف بن محمد الجويني. أبو المعالي ركن الدين الملقب بإمام الحرمين ينسب إلى جوين من نواحي نيسابور. وأصله ينتمي إلى قبيلة طيء العربية. طاف في بغداد ومكة والمدينة واستقر في نيسابور حيث بنى له نظام الملك «المدرسة النظامية» وكان يحضر دروسه أكابر العلماء. أهم مؤلفاته: غياث الأمم والتياث الظلم، العقيدة النظامية في الأركان الإسلامية، البرهان في أصول الفقه، نهاية الطلب في دراية المذهب (في فقه الشافعية)، الشامل، الإرشاد (في أصول الدين)، الورقات، مغيث الخلق.

(73) الباقلاني: التمهيد (ط بيروت 1957) المكتبة الشرقية ص 4. (المعربان)

(74) انظر تفاصيل هذه الموضوعات في كتاب الإرشاد للجويني. (ط القاهرة 1950) تحقيق محمد يوسف موسى وعلي عبد المنعم عبد الحميد وذلك في:

باب القول فيما يجب لله تعالى من الصفات وما يستحيل اتصاف الله به ص 30 ـ 46 وانظر أيضا «القول فيما يجوز على الله تعالى» ص 166 ـ 185. (المعربان)

(75) انظر فصل «في الأدلة» في كتاب «الإرشاد» للجويني حيث يقول: «الأدلة هي التي يُتوَصّل بصحيح النظر فيها إلى ما لا يعلم في مستقر العادة اضطرارا. وهي تقسم إلى العقلي والسمعي. فأما العقلي من الأدلة مما دل بصفة لازمة هو في نفسه عليها، ولا يتقرر في العقل تقرير وجوده غير دال على مدلوله... والسمعي هو الذي يستند إلى خير مصدق أو أمر يجب اتباعه». (المعربان)

(76) آثرنا في ترجمة الملخص الذي كتبه المؤلف عن كتاب «الاقتصاد في الاعتقاد» للغزالي الرجوع إلى أصل الكتاب ونقل عبارات الغزالي نفسها حتى تبدو الترجمة أكثر أمانة ووضوحا.

انظر الغزالي «الاقتصاد في الاعتقاد» (طبعة أنقرة 1962) ص 4 ـ 6 تحقيق إبراهيم جوبوقجي وحسين آتاي. (المعربان)

(77) فخر الدين الرازي: 544 ـ 606هـ/ 1150 ـ 1209م محمد بن عمر بن الحسن ابن الحسين التميمي البكري، أبو عبدالله فخر الدين الرازي الإمام المفسر الذي اعتبر أوحد زمانه في المعقول والمنقول وعلوم الأوائل. من مصنفاته: مفاتيح الغيب، معالم أصول الدين، المباحث الشريفة، المحصول في علم الأصول، القضاء والقدر، الخلق والبعث، كتاب الهندسة، لباب الإشارات، مناقب الإمام الشافعي، وكان واعظا بارعا باللغتين العربية والفارسية. (المعربان)

(78) البيضاوي: عبدالله بن عمر بن محمد بن علي الشيرازي ناصر الدين البيضاوي. ولد بمدينة البيضاء بالقرب من شيراز فنسب إليها، برع في علوم الفقه والتفسير وهو شافعي المذهب. أهم

مصنفاته: أنوار التنزيل وأسرار التأويل، منهاج الوصول في علم الأصول، كما كتب نظام التواريخ «بالفارسية» (وانظر الاختلاف في تحديد سنة وفاته في مادة البيضاوي. دائرة المعارف الإسلامية ط2 مجلد 1 ص 1129). (المعربان)

(79) عبد الرحمن الإيجي: عضد الدين، عبد الرحمن بن أحمد أبو الفضل الإيجي نسبة إلى إيج وهي بلدة قرب شيراز، توفر على دراسة الفقه والعربية واشتهر فيهما من مؤلفاته: المواقف في علم الكلام، الرسالة العضدية، جواهر الكلام، المدخل إلى علم المعاني والبيان والبديع. (المعربان)

(80) الشريف الجرجاني: 740 ـ 816هـ/ 1377 ـ 1413م علي بن محمد الجرجاني. عالم بالعربية والفقه تشمل مؤلفاته جملة كتب وشروح وحواش في اللغة والفقه وآداب البحث أهمها كتاب التعريفات، تقسيم العلوم، شرح المواقف في علم الكلام للإيجي، رسالة في فن أصول الحديث.(المعربان)

(81) بين العلامة الراهب الإسباني بلاثيوس Palacios أن موضوعات البحث في رسائل علماء العصور الوسطى في موضوع الإله الواحد De Deo uno، تتفق إلى حد كبير مع الموضوعات الموجودة في كتاب «الاقتصاد في الاعتقاد» للغزالي وقد ترجم الراهب الإسباني كتاب الاقتصاد هذا إلى الإسبانية، وأشار في هوامش إلى الموضوعات والآراء المتشابهة عند كل من الغزالي وتوماس الأكويني في كثير من مسائل العقائد. وعلى هذا فإن الشبه بين رسائل علماء العصور الوسطى في موضوع الإله الواحد ليس سطحيا. (المعربان)

(82) قول المؤلف إن علم الكلام لا يقدم لنا في صورة كل منظم تنظيما علميا، قول غير صحيح. إذ لا شك أن النظر في كتب علم الكلام بعد المناقشات المتفرقة أثناء نشأته قد صارت كتبا متكاملة الموضوعات لها مقدماتها ومناهج البحث فيها. ومنذ القرن الخامس الهجري (على يد الجويني والغزالي) فما بعده، خصوصا القرنين السابع والثامن للهجرة، على نحو ما نجد ذلك في كتاب «المواقف» للإيجي، صار علم الكلام جملة علوم متكاملة ومرتبة ترتيبا منطقيا، الكلام في المعرفة ووسائلها، الوجود والعدم، وكل ما يرتبط بالوجود، الكلام في الأعراض ثم في الجواهر ثم يأتي الكلام في الإلهيات. (المعربان)

(83) حول جميع ما جاء في هذا القسم انظر:

ـ قنواتي ـ جارديه Anawati-Gardet التصوف الإسلامي Mystique musulmane باريس 1961.

ـ لوي ماسينون (Louis Massignon)

مادة تصوف: في دائرة المعارف الإسلامية ط1 المؤلف.

لا يكفي هذان المرجعان لوقوف القارئ العربي على حقيقة التصوف عند المسلمين فهناك مصادر ومراجع عديدة حول هذا الموضوع بينها:

الحارث بن أسد المحاسبي: الرعاية لحقوق الله عز وجل، آداب النفوس، المسائل في أعمال القلوب والجوارح، المسائل في الزهد وغيره.

أبو نصر السراج: كتاب اللمع ـ القاهرة 1960.

أبو طالب المكي: قوت القلوب في معاملة المحبوب ـ القاهرة 1961.

أبو بكر الكلاباذي: التعرف لمذهب أهل التصوف ـ القاهرة 1960.

عبد الكريم القشيري: الرسالة القشيرية ـ القاهرة 1972.

أبو حامد الغزالي: إحياء علوم الدين، المنقذ من الضلال، مشكاة الأنوار.

شهاب الدين السهروردي: عوارف المعارف ـ بيروت 1966.
محيي الدين بن عربي: الفتوحات المكية، فصوص الحكم.
عبد الرحمن السلمي: طبقات الصوفية ـ القاهرة 1973.
أبو نعيم الأصفهاني: حلية الأولياء ـ القاهرة ـ طبعة الخانجي (بلا تاريخ).
عبد الرحمن بدوي: تاريخ التصوف الإسلامي ـ من البداية حتى نهاية القرن الثاني الهجري ـ الكويت 1975، شطحات الصوفية.
محمد مصطفى حلمي: الحياة الروحية في الإسلام ـ القاهرة 1970.
أبو العلا عفيفي: التصوف الثورة الروحية في الإسلام ـ القاهرة 1963.
زكي مبارك: التصوف الإسلامي في الآداب والأخلاق.
وانظر التعليق القيم الذي كتبه المرحوم الشيخ مصطفى عبد الرازق على مادة «تصوف» في الترجمة العربية لدائرة المعارف الإسلامية ط1 مجلد 5 ص 275 ـ 289. ـ(المعربان)

(84) الفيدانتا: Vedanta

أجزاء من الأوبانشاد، أي المحاورات الفلسفية في أسفار الهند الدينية القديمة. وقد كتبت هذه الأجزاء بعد الفيدا أي كتب الهندوكية المقدسة. وتشتمل الفيدانتا على ستة مذاهب فلسفية تهدف كلها إلى إزالة الألم بواسطة اليوجا. وهناك مراتب ثلاث تؤدي إلى المعرفة الأسمى وهي: الإيمان، والفهم، والتحقق، وتنزع الفيدانتا إلى وحدة الوجود، أساس البراهمية. (المعربان)

(85) سورة التوبة (9) آية 109 .(المعربان)
(86) سورة يونس (10) آية 24. (المعربان)
(87) سورة الحج (22) آية 37. (المعربان)
(88) سورة البقرة (2) آية 263.(المعربان)
(89) سورة الفتح (48) آية 29. (المعربان)
(90) سورة البقرة (2) آية 261. (المعربان)
(91) سورة إبراهيم (14) آية 24. (المعربان)
(92) سورة الرعد (13) آية 5. (المعربان)
(93) سورة الأنعام (6) آية 39. (المعربان)
(94) سورة الأعراف (7) آية 179. (المعربان)
(95) سورة النور (24) آية 39, 40. (المعربان)
(96) سورة آل عمران (3) آية 117 .(المعربان)
(97) سورة العنكبوت (29) آية 41. (المعربان)
(98) سورة الحديد (57) آية 13. (المعربان)
(99) سورة الحج (22) آية 6, 7.
(100) سورة الروم (30) آية 24.
(101) سورة يس (36) آية 80.
(102) سورة البقرة (2) آية)26.
(103) يلاحظ أن الآيات السابقة التي استشهد بها المؤلف لا تنطبق على الزهد الذي يشير إليه هنا. وهناك آيات عديدة تعزز المعنى الذي يهدف إليه المؤلف من بينها:

«واضرب لهم مثل الحياة الدنيا كماء أنزلناه من السماء فاختلط به نبات الأرض فأصبح هشيما تذروه الرياح وكان الله على كل شيء مقتدرا». الكهف (18) آية 45.
«زين للناس حب الشهوات من النساء والبنين والقناطير المقنطرة من الذهب والفضة والخيل المسومة والأنعام والحرث ذلك متاع الحياة الدنيا والله عنده حسن المآب». آل عمران (3) آية 14.
«فلا تغرنكم الحياة الدنيا ولا يغرنكم بالله الغرور» لقمان (31) 33 ـ فاطر (35) آية 5.
«وما الحياة الدنيا إلا متاع الغرور»» آية 185 ـ الحديد (57) آية 20.
«فما أوتيتم من شيء فمتاع الحياة الدنيا، وما عند الله خير وأبقى للذين آمنوا وعلى ربهم يتوكلون».

الشورى (42) آية 36.(المعربان)

(104) إشارة إلى الآية الكريمة :

«ذلك من أنباء الغيب نوحيه إليك، وما كنت لديهم إذ يلقون أقلامهم أيهم يكفل مريم، وما كنت لديهم إذ يختصمون» سورة آل عمران (3) آية 44.(المعربان)

(105) «إذ قالت الملائكة: يا مريم إن الله يبشرك بكلمة منه اسمه المسيح عيسى بن مريم وجيها في الدنيا والآخرة ومن المقربين» آل عمران (3) آية 45. (المعربان)

(106) انظر سورة هود (11) الآيات 45 ـ 48 وسورة البقرة 2 آية 260. (المعربان)

(107) وانظر سورة الكهف (18) الآيات 66 ـ 82. (المعربان)

(108) سورة النور (24) آية 35. ويستدل من هذه الآية أن الله ليس كمثله شيء فلا يصح أن نتصور من قوله «الله نور السموات والأرض» أن الله نور بأي معنى من المعاني التي يتصورها الإنسان. إذ المفروض أن الله ينور السماوات والأرض بمختلف أنوار الهداية الحسية والعقلية. (المعربان)

(109) كذا في الأصل وهو خطأ ظاهر إذ ليس في القرآن الكريم أي آية تدعو الله بأنه نور الأنوار. وجميع كلمات النور الواردة فيه إنما هي بمعنى الهداية للقلوب والأرواح.(المعربان)

(110) سورة القصص (28) آية 88.

وينبغي أن يلاحظ أن المقصود من الوجه في الآية الكريمة هو ذات الله تعالى لا الوجه بالمعنى الحسي الظاهر لهذه الكلمة.(المعربان)

(111) في الأصل Clarity of God ولعل المقصود هو نور الله. (المعربان)

(112) لم يرد الطير في القرآن الكريم كرمز للبعث وإنما استعمل في التجربة العملية التي أمر الله بها إبراهيم عليه السلام ليريه كيف يحيي الموتى. (المعربان)

(113) كذا في الأصل لكن كلمات الحديث المذكور تقول سمعه الذي يسمع به وبصره الذي يبصر به. (المعربان)

(114) هذا هو معنى الحديث القدسي الذي استشهد به المؤلف ولم نتمكن من العثور على نص هذا الحديث بعينه في كتب الحديث وإنما وجدنا حديثا قريبا منه في معانيه وألفاظه في صحيح البخاري وهو: عن أبي هريرة فيما رواه رسول الله عن ربه: «من عادى وليا لي فقد آذنته بحرب، وما تقرب إلى عبدي بشيء أحب إلي مما افترضت عليه. وما يزال عبدي يتقرب إلي بالنوافل حتى أحبه، فإذا أحببته كنت سمعه الذي يسمع به، وبصره الذي يبصر به، ويده التي يبطش بها، ورجله التي يمشي بها، وإن سألني لأعطينه ولئن استعاذني لأعيذنه وما ترددت عن شيء أنا فاعله ترددي عن نفس عبدي المؤمن يكره الموت وأنا أكره مساءته». صحيح البخاري جـ 8 ص 105.

وأورد الطبري هذا الحديث بألفاظ أخرى عن أبي أمامة: «ما يزال عبدي يتقرب إلي بالنوافل حتى أحبه، فأكون سمعه الذي يسمع به وبصره الذي يبصر به ولسانه الذي ينطق به، وقلبه الذي يعقل به. فإذا دعاني أجبته وإذا سألني أعطيته وإذا استنصرني نصرته وأحب ما تعبدني به النصح لي».

انظر أحمد الشرباصي، أدب الأحاديث القدسية (القاهرة 1969) ص 299 وهناك أيضا حديث قدسي بهذا المعنى ورد في مسند أحمد بن حنبل عن عائشة قريب من نص الحديث الذي أورده البخاري. انظر المسند ج6 ص 256.(المعربان)

(115) في الأصل، Censors وربما كان المقصود منها في تلك العبارة الذين يأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر في المجتمع الإسلامي.

(116) المائدة (5) آية 54.

(117) المحاسبي: الحارث بن أسد أبو عبدالله. من الزهاد المتكلمين على العبادة والزهد في الدنيا والمواعظ. له تصانيف في الزهد والرد على المعتزلة وغيرهم. ولد في البصرة وتوفي في بغداد. من مؤلفاته المطبوعة: كتاب الوهم، ورسالة المسترشدين، وكتاب الوصايا، كتاب الرعاية لحقوق الله عز وجل، والمسائل في أعمال القلوب والجوارح. وأما المخطوطة فمنها كتاب أدب النفوس، كتاب المسائل في الزهد، كتاب العلم، كتاب الصبر والرضا.

(118) انظر باب رعاية حقوق الله عند الخطرات في اعتقاد القلوب.

المحاسبي: الرعاية لحقوق الله ـ تحقيق عبد القادر أحمد عطا ـ القاهرة ط3 (1970) ص 105. (المعربان)

(119) نفس المصدر ص 52. (المعربان)

(120) نفس المصدر: باب الاستعداد للموت وقصر الأمل ص 154 ـ 159.(المعربان)

(121) انظر نفس المصدر: باب استواء الحمد والذم في قلب العبد ص 336 ـ 390 وكتاب التنبيه على معرفة النفس وسوء أفعالها وبرعائها إلى هواها ص 384 ـ 387 وكتاب العجب ص 389 ـ 443، وكتاب الكبر ص 446 ـ 506. (المعربان)

(122) انظر نفس المصدر: كتاب تأديب المريد وسيرته في الليل والنهار، ص 608 ـ 621 (المعربان)

(123) الجنيد: الجنيد بن محمد بن الجنيد أبو القاسم البغدادي كان فقيها على مذهب سفيان الثوري وهو أول من تكلم في علم التوحيد في بغداد. ويعتبر صوفيا من علماء الدين الذين توفروا على علوم القرآن والحديث. ويعرف أتباعه بالجنيدية، وعده العلماء شيخ مذهب التصوف. وكان يقول «الطرق كلها مسدودة على الخلق إلا على من اقتفى أثر الرسول عليه الصلاة والسلام». انظر القشيري: الرسالة القشيرية في علم التصوف طبعة محمد علي صبيح (القاهرة) ص 21، 22. (المعربان)

(124) الحلاج: الحسين بن منصور أبو مغيث. فيلسوف صوفي من الغلاة، أصله من بلدة الطور شمال شرق مدينة البيضاء الفارسية. نشأ في واسط وانتقل إلى البصرة واستقر في بغداد. اختلفت الآراء فيه، فاعتبر تارة من كبار المتعبدين والزهاد، وعد تارة أخرى في زمرة الملحدين. وكان يقول بالحلول وقد نقل ابن النديم وصفا له ذكره عبدالله بن أحمد بن أبي طاهر جاء فيه أنه «كان رجلا محتالا مشعبذا يتعاطى مذاهب الصوفية يتحلى ألفاظهم ويدعي كل علم وكان صفرا من ذلك. وكان يعرف شيئا من صناعة الكيمياء، وكان جاهلا مقداما متدهورا جسورا على

السلاطين مرتكبا للعظائم يروم إقلاب الدول ويدعي عند أصحابه الإلهية ويقول بالحلو». وذكر ابن النديم له ستة وأربعين كتابا غريبة الأسماء منها طاسين الأزل والجوهر الأكبر والشجرة النورية، علم البقاء والفناء، هو هو، كيف كان وكيف يكون، وغيرها. وقد شاع أمره في خلافة المقتدر وافتتن به كثير من العامة فحوكم وقتل عام 309هـ/ 922م.

انظر الفهرست ص 190 ـ 192.

ومادة الحلاج في دائرة المعارف الإسلامية ط2 مجلد 2 ص 99 ـ 104.(المعربان)

(125) لوي ماسينون: L. Massignon محنة الحسين بن منصور الحلاج مجلدان (باريس 1922).

(126) عبارة المؤلف في الأصل (The official teaching of the Community) أي: التعليم الرسمي للجماعة الإسلامية. (المعربان)

(127) السراج: عبدالله بن علي الطوسي أبو نصر، صوفي بغدادي على طريقة السنة، كان يلقب بطاووس الفقراء، وكان شيخ الصوفية ويعد شيخا لأبي عبد الرحمن السلمي صاحب طبقات الصوفية. وللسراج كتاب اللمع في التصوف.(المعربان)

(128) الكلاباذي: محمد بن إبراهيم الكلاباذي البخاري أبو بكر، من حفاظ الحديث له «بحر الفوائد»، ويعرف بمعاني الأخبار جمع فيه 592 حديثا، والتعرف لمذهب أهل التصوف.(المعربان)

(129) أبو طالب المكي: محمد بن علي بن عطية الحارثي، واعظ زاهد فقيه نشأ واشتهر بمكة. رحل إلى البصرة فاتهم بالاعتزال، ثم سكن بغداد فوعظ فيها وحفظ عنه الناس أقوالا هجروه من أجلها، من مؤلفاته: قوت القلوب، وعلم القلوب. (المعربان)

(130) في الأصل سنة وفاة أبي طالب المكي 990م والصحيح ما أثبتناه. (المعربان)

(131) الهجويري: علي بن عثمان بن أبي علي الجلابي الهجويري الغزنوي. صوفي مشهور في القرن الخامس الهجري الحادي عشر الميلادي. ألف كتاب «كشف المحبوب لأرباب القلوب» بالفارسية، وقد نشره جوكوفسكي في لينغراد عام 1344هـ/ 1926 وانظر قاسم غني تاريخ التصوف في الإسلام ص 751 (ترجمة صادق نشأت القاهرة 1970). (المعربان)

(132) في الأصل سنة وفاة الهجويري 1072م، لكن يرجح أن يكون قد توفي بعد هذا التاريخ أي في حدود 470هـ/ 1077م إذ عاش بعد القشيري الذي توفي عام 465هـ/ 1072م كما يفهم من كتابه كشف المحبوب الذي ذكر فيه القشيري ضمن متأخري الصوفية.

نفس المصدر السابق ص 621 حاشية 1. (المعربان)

(133) القشيري عبد الكريم بن هوازن بن عبد الملك بن طلحة النيسابوري القشيري أبو القاسم، شيخ خراسان في عصره زهدا وعلما في الدين. أقام في نيسابور وتوفي فيها، وكان السلطان ألب أرسلان يقدمه ويكرمه. من مؤلفاته: الرسالة القشيرية، لطائف الإشارات، التفسير الكبير. (المعربان)

(134) في الأصل سنة وفاة القشيري 1074م والصحيح ما أثبتناه. انظر: قاسم غني تاريخ التصوف في الإسلام ص 622 والرسالة القشيرية ط1 محمد علي صبيح القاهرة ص 1. (المعربان)

(135) ذو النون المصري (ت 245هـ/ 859م): ثوبان بن إبراهيم الأخميمي المصري أبو الفياض أو أبو الفيض، أحد الزهاد العباد المشهورين، ينسب إلى أخميم بصعيد مصر. كانت له فصاحة وحكمة وشعر، وهو أول من تكلم بمصر في «ترتيب الأحوال ومقامات أهل الولاية، وقال إنه ارتحل ثلاث رحلات بثلاثة علوم: الأول علم التوبة، والثاني علم التوكل والمعاملة والمحبة، والثالث علم الحقيقة

الذي لا يدركه علم الخلق ولا عقلهم. فهجره الناس وأنكروه عليه. وقد اتهمه المتوكل بالزندقة واستحضره وسمع كلامه، ثم أطلقه فعاد إلى مصر وتوفي بالجيزة. (المعربان)

(136) المقامات: جمع مقام وهو ثبات الطالب على أداء حقوق المطلوب بشدة الاجتهاد وصحة النية. وهي مكاسب بمواهب ويقول صاحب اللمع «إن معنى المقام: مقام العبد فيما يقام فيه من العبادات والمجاهدات الرياضية والانقطاع إلى الله عز وجل» وهناك من يقول إن المقامات نتائج الأعمال.

انظر: معجم المصطلحات الصوفية الملحق بكتاب تاريخ التصوف في الإسلام لقاسم غني ص 905. ومادة تصوف في دائرة المعارف الإسلامية ط1 الترجمة العربية جـ5 ص 281. (المعربان)

(137) السالك: هو الذي يسير في المقامات لا بقوة العلم بل بقوة الحال. وهو كل من وصل إلى درجة عين اليقين.

تاريخ التصوف في الإسلام ص 895. (المعربان)

(138) المريد: الكامل في إخلاصه ويقول الغزالي إنه الذي تفتحت عليه أبواب السماء.

نفس المصدر ص 903. (المعربان)

(139) انظر الأوصاف العديدة التي أوردها السراج لأصحاب هذه المقامات في كتابه «اللمع» (ط1 القاهرة 1960) تحقيق عبد الحليم محمود وطه سرور. ص 68 ـ 80.

وقد نسبت هذه الأوصاف إلى عدد من كبار الصوفية السابقين على السراج. فقيل في التوبة إنها أول مقام من مقامات المنقطعين إلى الله تعالى ص 68، كما قيل في التوكل إنه طرح البدن في العبودية وتعلق القلب بالربوبية والطمأنينة إلى الكفاية وأنه ترك تدبير النفس والانخلاع من الحول والقوة ص 78، ووصف الرضا بأنه سكون القلب بمر القضاء وأن يكون قلب العبد ساكنا تحت حكم الله عز وجل ص (80). (المعربان)

(140) المرشد: هو الذي يدل الطالب على الطريق المستقيم قبل الضلالة ويطلق عليه أسماء مختلفة منها: المرشد، والولي، والشيخ، والقطب والدليل، وهو شخص له علم وتجربة كافية وقد وصل إلى الحق بنفسه.

قاسم غني: تاريخ التصوف في الإسلام ص 307. (المعربان)

(141) الأحوال: جمع حال وهو ما يدخل قلب السالك دون اختيار أو تعمد أو جلب أو اكتساب. وقيل إن معنى الأحوال ما يحل بالقلوب أو تحل به القلوب. وهناك من يقول إن الأحوال من نتائج المقامات وأنها مواهب تأتي من عين الوجود. انظر قاسم غني تاريخ التصوف الإسلامي ص 453 وتعليق مصطفى عبد الرازق على مادة تصوف في الترجمة العربية لدائرة المعارف الإسلامية ط1 جـ5 ص 281. (المعربان)

(142) انظر: السراج: اللمع (القاهرة 1960) ص 82 ـ 104. (المعربان)

(143) في الأصل By official islam أي لدى الإسلام الرسمي.

(144) فيما يتعلق بأهمية الغزالي كصاحب نظريات سياسية، انظر الفصل التاسع القسم ب من هذا الكتاب.

(145) انظر التعريف بهذه الاعترافات في العرض الشامل الذي قدمه الدكتور زكريا إبراهيم عن «اعترافات القديس أوغسطين» وذلك في المجلد الثاني من تراث الإنسانية ص (645 ـ 666). (المعربان)

(146) يقول الغزالي في ذلك:
«إني علمت يقينا، أن الصوفية هم السالكون لطريق الله تعالى خاصة، وأن سيرتهم أحسن السير وطريقهم أصوب الطرق وأخلاقهم أزكى الأخلاق».
المنقذ من الضلال (القاهرة) ط5 تحقيق عبد الحليم محمود ص 128. (المعربان)
(147) يعرف هذا الرد بكتاب: «الرد الجميل لإلهية عيسى بصريح الإنجيل» للغزالي وقد عثر عليه المستشرق الفرنسي لوي ماسينون في إحدى مكتبات أستانبول وأكد نسبته إلى الغزالي في مقال نشره بمجلة الدراسات الإسلامية عام 1932 ص 491 ـ 536.
ونشر هذا الكتاب مع ترجمة إلى الفرنسية للأب شدياق (R. Chidiac) في باريس 1939. انظر مادة الغزالي: دائرة المعارف الإسلامية ط2 مجلد 2 عام 1932 ص 491 ـ 536.
(148) يقول الغزالي عن أثر الشك في التوصل إلى الحقيقة «إذ الشكوك هي الموصلة إلى الحق فمن لم يشك لم ينظر، ومن لم ينظر لم يبصر، ومن لم يبصر بقي في العمى والضلال، نعوذ بالله من ذلك».
الغزالي: ميزان العمل ط1 (القاهرة 1964) ص 409.
(150) اذكر قول الغزالي في ذلك:
«ولم أزل في عنفوان شبابي منذ راهقت البلوغ قبل بلوغ العشرين إلى الآن وقد أناف العمر على الخمسين، اقتحم لجة هذا البحر العميق وأخوض غمرته خوض الجسور لأخوض الجبان الحذور، وأتوغل في كل مظلمة، واتهجم على كل مشكلة وأقتحم كل ورطة وأتفحص عقيدة كل فرقة وأستكشف أسرار مذهب كل طائفة لأميز بين محق ومبطل ومتسنن ومبتدع». المنقذ من الضلال القاهرة ط5 ص 70. (المعربان)
(150) صنف الغزالي كتابا حول هذا الموضوع بعنوان «إلجام العوام عن علم الكلام» بسبب «الأخبار الموهمة للتشبيه عند الرعاع والجهال من الحوشية الضلال حيث اعتقدوا في الله وصفاته ما يتعالى ويتقدس عنه». ويقول: «كل من بلغه حديث من هذه الأحاديث من عوام الخلق يجب عليه سبعة أمور: التقديس ثم التصديق ثم الاعتراف بالعجز ثم السكوت ثم الإمساك ثم الكشف ثم التسليم لأهل المعرفة» ويؤكد على أن «السكوت عن السؤال واجب على العوام لأنه بالسؤال متعرض لما لا يطيقه وخائض فيما ليس أهلا له».
انظر: الغزالي: إلجام العوام عن علم الكلام (إدارة الطباعة المنيرية).
1351 ص 4، 5، 12. (المعربان)
(151) يبين الغزالي في المجلد الأول من إحياء علوم الدين أن نظر الفقيه في أمور الدين ينصب على ظاهر الأعمال من حيث شروطها وصحتها وفسادها، ولا ينظر إلى باطن الإنسان أي إلى القلب وأحواله. كما يبين أن الفقهاء يهتمون بمصالح الدنيا وبإشاد السلطان إلى طريق سياسة الخلق. أما علماء الباطن فإنهم ينظرون في تزكية النفس وتطهير القلب لكي تتكشف له حقائق أمور الدين.
الإحياء «طبعة محمد علي صبيح مجلد 1 ص 16، 17، 18، 21». (المعربان)
(152) هذا ما يقوله المؤلف وفيه تجاهل لما جاء في أساس الإسلام وفي كثير من آيات القرآن الكريم وفي الأحاديث النبوية من محبة الله للمؤمنين ومحبتهم له. وقد أكد العلماء قبل الغزالي محبة الإنسان لله وأن على المؤمن أن يحب الله ورسوله أكثر من كل شيء وهذا هو جوهر الإيمان. والغزالي نفسه يذكر في كتاب المحبة من المجلد الرابع لإحياء علوم الدين شواهد الشرع على حب

الله، ويبين أن المحبة لله «هي الغاية القصوى من المقامات والذروة العليا من الدرجات».(المعربان)
(153) الشهاب السهروردي: 549 ـ 587هـ/ 1154 ـ 1191م.
يحيى بن حبش بن أميرك أبو الفتوح شهاب الدين، فيلسوف صوفي ولد في سهرورد من قرى زنجان في العراق العجمي، ونشأ في مراغة حيث توفر على علوم الفقه وبرع فيها. «وكان يلقب باسم المؤيد بالملكوت، ويتهم بانحلال العقيدة والتعطيل، ويعتقد مذهب الحكماء المتقدمين. واشتهر عنه ذلك فلما وصل إلى حلب أفتى علماؤها بإباحة قتله بسبب اعتقاده».
ومن مؤلفاته: حكمة الإشراق، هياكل النور، التلويحات، اللمحات، المعارج، مقامات الصوفية ومعاني مصطلحاتهم. (المعربان)
(154) انظر قول الحلاج في نور الأنوار:

لأنوار نور النور في الخلق أنوار وللسر في سر المسرين أسرار

ديوان الحلاج ص 58 نشر وتحقيق ماسينيون. (المعربان)
(155) أجاثوذيمون (Agathodemon)
يقول ابن أبي صبيعة عنه إنه مصري، وإنه كان أحد أنبياء اليونانيين والمصريين، وأن إسقليبيوس الطبيب اليوناني الذي كان يتعاطى الطب الإلهي قد تتلمذ عليه. ويذكره ابن النديم في جملة مشهوري القوم الذين دعوا إلى الله وإلى الحنفية التي يقسمون بها. انظر: طبقات الأطباء (بيروت 1965) شرح وتحقيق نزار رضا ص 21.
الفهرست (طبعة فلوجل) ص 318. (المعربان)
(156) إمبادقليس (Empedocles)
فيلسوف وسياسي وشاعر ومعلم ديني إغريقي عاش في القرن الخامس قبل الميلاد (ت 430 ق.م).
وهو القائل بأن العالم يتكون من عناصر أربع هي النار والهواء والماء والتراب. (المعربان)
(157) يقول السهروردي في هؤلاء الحكماء إنهم «رجال أسرة واحدة وفروع شجرة مباركة، بما فيها من ثمار وخيرات فامبدوقل وفيثاغورس وأفلاطون وأرسطو طاليس وبوذا وهرمس ومزدك وماني وإن انتسبوا إلى شعوب مختلفة هم أبناء الإنسانية أولا، وبالذات رسل السلام والصلاح».
انظر: حكمة الإشراق (طهران 1898) ص 371.
(158) ذهب زرادشت في ديانته الفارسية إلى أن هناك صراعا قائما بين مجموعة من قوى الخير وأخرى من قوى الشر. واعتقد أن الخير ليس إلا كائنا إلهيا أطلق عليه اسم مزدا (Mazda) الذي كان اسما لأحد الآلهة القدامى أو «أهورمزدا» ومعناها «رب الحكمة» الذي رأى فيه أنه هو الإله يحيط به جماعة من الأعوان يشبهون الملائكة. وكان أعظمهم مكانة هو النور ويدعى مثرا (Mathra).
ويقدف ضد أهورمزدا جماعة شريرة ترأسها روح شريرة قوية تدعى أهريمان.
انظر جيمس برستد: انتصار الحضارة، ترجمة أحمد فخري ـ القاهرة 1955، ص 248 , 249 .(المعربان)
(159) رد السهروردي كل شيء في العالم إلى نور الله وفيضه وهذا النور هو الإشراق. وقد أوضح فلسفته الإشراقية في كتابيه حكمة الإشراق وهياكل النور. فهو يقول: «إن الله نور الأنوار، ومصدر جميع الكائنات. فمن نوره خرجت أنوار أخرى هي عماد العالم المادي والروحي. والعقول المفارقة ليست إلا وحدات من هذه الأنوار تحرك الأفلاك وتشرف على نظامها»،
هياكل النور ص 28 , 29 , 32.
كما يرى أنه «إذا كان العالم قد برز من إشراق الله وفيضه، فالنفس تصل كذلك إلى بهجتها

بواسطة الفيض والإشراق، فإذا تجردنا عن الملذات الجسمية تجلى علينا نور إلهي لا ينقطع مدده عنا. وهذا النور صادر عن كائن، فمنزلته منا كمنزلة الأب والسيد الأعظم للنوع الإنساني، وهو الواهب لجميع الصور ومصدر النفوس على اختلافها ويسمى «الروح المقدسة» أو بلغة الفلاسفة «العقل الفعال». حكمة الإشراق ص 371.

وللوقوف على مزيد من آراء السهروردي حول هذا الموضوع، يمكن الرجوع إلى القسم الثاني من حكمة الإشراق الذي يضم خمس مقالات: الأولى في النور وحقيقته ونور الأنوار وما يصدر عنه، والثانية في ترتيب الوجود، والثالثة في كيفية فعل الأنوار والأنوار القاهرة، والرابعة في تقسيم البرازخ، والخامسة في المعاد والنبوات والمقامات. (المعربان)

(160) في الأصل عبد القادر الجيلي والصحيح ما أثبتناه في المتن.

وعبد الكريم الجيلي: 767ـ832هـ/ 1365ـ 1428م هو عبد الكريم بن إبراهيم بن عبد الكريم الجيلي ابن سبط الشيخ عبد القادر الجيلاني من علماء الصوفية وقد اشتغل بالفقه ونزع إلى التصوف وأهم مؤلفاته: الإنسان الكامل في معرفة الأواخر والأوائل، شرح مشكلات الفتوحات المكية، الكمالات الإلهية في الصفات المحمدية، مراتب الوجود، قاب قوسين وملتقى الناموسين، حقيقة اليقين. (المعربان)

(161) انظر أبو العلا عفيفي «نظريات الإسلاميين» في الكلمة بحث نشر في مجلة كلية الآداب بجامعة فؤاد 1934 ص 33 ـ 75.

(162) واحدية الوجود: نظرية صوفية كان ممن قال بها ابن عربي وابن الفارض وهي تذهب إلى أنه ليس في العالم وجودان بل وجود واحد فالله هو العالم والعالم هو الله. وأن مظاهر العالم المختلفة ليست سوى مظاهر لله تعالى أي ليس لله وجود إلا الوجود القائم بالمخلوقات وليس هناك غيره ولا سواه.

أحمد أمين: ظهر الإسلام ط1 ص 163.

(163) يقول ابن عربي عن الحقيقة الكلية أو حقيقة الحقائق التي هي للحق وللعالم إنها «لا تتصف بالوجود ولا بالعدم ولا بالحدوث ولا بالقدم... لا تعلم المعلومات قديمها وحديثها حتى تعلم هذه الحقيقة، ولا توجد هذه الحقيقة حتى توجد الأشياء الموصوفة بها... وهي في كل موجود بحقيقتها الكلية: فإنها لا تقبل التجزؤ فما فيها كل ولا بعض، ولا يتوصل إلى معرفتها مجردة عن الصورة بدليل ولا برهان. فمن هذه الحقيقة وجد العالم بواسطة الحق تعالى... وهذه الحقيقة لا تتصف بالقدم على العالم ولا العالم يتصف بالتأخر عنها، ولكنها أصل الموجودات عموما وهي أصل الجوهر وفلك الحياة والحق والمخلوق به وغير ذلك. وهي الفلك المحيط المعقول. فإن قلت: إنها العالم صدقت، أو إنها ليست العالم صدقت، أو إنها الحق أو ليست الحق صدقت. تقبل هذا كله وتتعدد بتعدد أشخاص العالم وتتنزه بتنزيه الحق.

الفتوحات المكية تحقيق عثمان يحيى وإبراهيم مدكور (القاهرة 1972) السفر الثاني ص 223، 224. (المعربان)

(164) نفس المصدر ص 194. (المعربان)

(165) في الأصل «أن يعرف نفسه (To know himself) وهو تعبير غير دقيق بالنسبة لما ذهب إليه ابن عربي في مستهل حديثه عن «فص حكمة إلهية في كلمة آدمية» إذ يقول عن الغرض من خلق آدم كان «لما شاء الحق سبحانه من حيث أسماؤه الحسنى التي لا يبلغها الإحصاء أن يرى أعيانها

وإن شئت قلت أن يرى عينه كون جامع يحصر الأمر كله لكونه متصفا بالوجود ويظهر به سره إليه».

انظر فصوص الحكم (القاهرة 1946) ص 48. (المعربان)

(166) وردت عدة عبارات في كتابات ابن عربي بشأن الإنسان الحقيقي أو الكامل منها قوله في الفتوحات المكية:

«لكن الإنسان (الحقيقي) هو الكلمة الجامعة ونسخة العالم. فكل ما في العالم جزء منه وليس الإنسان بجزء لواحد من العالم. وكان سبب هذا الفصل وإيجاد هذا المنفصل الأول طلب الأنس بالمشاكل في الجنس الذي هو النوع الأخص، وليكون في عالم الأجسام بهذا الالتحام الطبيعي الإنساني، الكامل بالصورة الذي أراده الله، ما يشبه القلم الأعلى واللوح المحفوظ الذي يعبر عنه بالعقل الأول والنفس الكل. وإذا قلت القلم الأعلى فتفطن للإشارة التي تتضمن الكاتب وقصد الكتابة فيقوم معك معنى قول الشارع «إن الله خلق آدم على صورته»».

الفتوحات المكية ـ السفر الثاني ص 300.

وقال ابن عربي عن الإنسان الكامل في فصوص الحكم :

«فهو الإنسان الحادث الأزلي والنشء الدائم الأبدي، والكلمة الفاصلة الجامعة، قيام العالم بوجوده، فهو من العالم كفص الخاتم من الخاتم. وهو محل النقش والعلامة التي يختم بها الملك على خزانته. وسماه خليفة من أجل هذا، لأنه تعالى الحافظ به خلقه كما يحفظ الختم الخزائن... فلا يزال العالم محفوظا ما دام فيه هذا الإنسان الكامل».

انظر فصوص الحكم (القاهرة 1946) ص 50, 55. وانظر تفاصيل أوفى عن نظرية ابن عربي في الإنسان الكامل في كتاب الدكتور عبد الرحمن بدوي «الإنسان الكامل» ط2 الكويت 1976، ص 63 ـ 73. (المعربان)

(167) انظر الحكم الإلهية في هذه الكلمات التي تدل كل منها على نبي في كتاب فصوص الحكم ص 1 ـ 214. (المعربان)

(168) تحدث ابن عربي في مواضع متفرقة من كتاباته عن الروح المحمدي والحقيقة المحمدية فهو يرى أن (القطب الواحد) هو روح محمد صلى الله عليه وسلم، وهو المد لجميع الأنبياء والرسل سلام الله عليهم أجمعين والأقطاب من حين النشء الإنساني إلى يوم القيامة... ولهذا الروح المحمدي مظاهر في العالم، أكمل مظهره في قطب الزمان وفي الإفراد وفي ختم الولاية المحمدي».

انظر الفتوحات المكية السفر الثاني ص 363.

ويقول ابن عربي عن «فص حكمة فردية في كلمة محمدية»: «إنما كانت حكمته فردية لأنه أكمل موجود في هذا النوع الإنساني، ولهذا بدئ به الأمر وختم، فكان نبينا وآدم بين الماء والطين... وكان محمد صلى الله عليه وسلم أوضح دليل على ربه».

فصوص الحكم ص 214, 215.

وانظر أيضا تعليقات أبي العلا عفيفي على الحقيقة المحمدية حيث يقول إن ابن عربي يرى فيها: أكمل مجلى خلقي ظهر فيه الحق، بل يعتبره الإنسان الكامل والخليفة الكامل بأخص معانيه. وهو مبدأ خلق العالم، والنور الذي خلقه الله قبل كل شيء وخلق منه كل شيء، والعقل الإلهي الذي تجلى الحق فيه لنفسه في حالة الأحدية المطلقة.

فصوص الحكم ص 319 وما بعدها. (المعربان)

(169) في الأصل المدافعون عن العقيدة: The Defenders of the faith وهي عبارة تعني الفقهاء.(المعربان)
(170) انظر في ذلك أبحاث الندوة التي عقدت تحت عنوان «الثقافة الإسلامية القديمة والتدهور الثقافي في تاريخ الإسلام».
(Classicisme et déclin culturel dans l'Histoire de Islam)
وقد نشر أعمال هذه الندوة روبرت برونشفيج (R. Branschwig)
وغوستاف فون غرونباوم (G. E. Von Grunebaum) باريس 1957.
(171) في الأصل الرسمي (Official) ولما كان لا يوجد في الإسلام تعليم رسمي وآخر غير رسمي فقد ترجمناها التعليم الإسلامي الحقيقي. (المعربان)
(172) (Animism) تطلق هذه الكلمة على مذهب حيوية المادة، وهو الاعتقاد بأن جميع الكائنات في العالم الطبيعي مزود بالشعور. وهذا الاعتقاد شائع بين معظم الجماعات البدائية، وهو يرى أن الكون يشتمل على عدد كبير من الأرواح ذات الوجود المادي المحسوس، وهي تتدخل في مجرى الحوادث. وقد أخذ هذا المذهب في الاختفاء بظهور الديانات الكبرى بالرغم من وجود آثار له عند العامة. (المعربان)
(173) يشير المؤلف هنا فيما نتصور إلى بعض العبادات التي كانت تمارس في القليل من فروع الطريقة الشاذلية في أفريقيا المدارية والاستوائية. (المعربان)
(174) مثنوي ومعنوي: منظومة صوفية فلسفية ضخمة تقع في ستة أجزاء، نظمها جلال الدين الرومي بالفارسية مع مقدمة بالعربية وتخللتها بعض أبيات عربية من نظمه. وهذا الديوان منظوم جميعه على وزن الرمل المسدس المحذوف فتكرر تفعيلته «فاعلاتن» ست مرات في كل بيت، ولكنها في نهاية كل شطر محذوفة النون أي فاعلات. وقد سمي مثنويا لأن كل بيت منه تقفى شطرته الأولى مع شطرته الثانية، ومجموع أبياته 26660 بيتا.
إدوارد براون: تاريخ الأدب في إيران - ترجمة إبراهيم الشواربي ص 659.(المعربان)
(175) لا نعرف المصدر الذي اعتمد عليه المؤلف في تقرير هذا العدد من أبيات مثنوي، إذ يذكر شمس الدين أحمد الأفلاكي معاصر جلال الدين الرومي وصاحب كتاب مناقب العارفين أن مجموع أبيات أجزاء المثنوي الستة (26660) بيتا وقدرها بعض الباحثين بحوالي ستة وعشرين ألف بيت.
انظر المصدر السابق ص 657 وانظر أيضا رضا زاده شفق: تاريخ الأدب الفارسي.
ترجمة محمد هنداوي ص 149. (المعربان)
(176) يقول جلال الدين الرومي في ذلك أن ديوانه المثنوي «شفاء الصدور وجلاء الأحزان وكشاف القرآن وسعة الأرزاق وتطييب الأخلاق».
انظر مثنوي: الكتاب الأول ص 70 (تحقيق وترجمة محمد عبد السلام كفافي). (المعربان)
(177) رينولد ألين نيكلسون R. A. Nicholson 1868 - 1945 مستشرق إنجليزي عكف على الدراسات العربية والفارسية واهتم بصفة خاصة بالتصوف الإسلامي وما كتب عنه وأهم مؤلفاته :
التصوف الإسلامي، دراسات في التصوف الإسلامي، فكرة الشخصية في الصوفية، الأدب العربي. كما نشر ترجمان الأشواق لابن عربي، واللمع في التصوف للطوسي، وترجم ديوان مثنوي ومعنوي لجلال الدين الرومي، وكتب أبحاثا ومقالات كثيرة عن الصوفية المسلمين ومذاهبهم، وهو كاتب فصل التصوف في الطبعة الأولى من كتاب تراث الإسلام. (المعربان)

(178) زيادة عن الأصل لتوضيح العنوان. (المعربان)

(179) بالنسبة للمترجمين من العربية إلى اللغات الغربية انظر:

- ماكس شتاينشنايدر M. Steinschneider

«النقول الأوروبية عن العربية في منتصف القرن السابع عشر»

Die europaischen Ubersetzungen aus dem Arabischen bis Mitte des 17 Jahrhunderts.

(برلين 1904 ـ 1905، وأعيد طبعه في غراتس 1956).

- سي. هـ. هاسكنز C. H. Haskins

«دراسات في علوم العصور الوسطى» Studies in Mediaeval Science الطبعة الثانية (كمبردج، ماستشوستس 1927).

- م. دي وولف M. De Wulf «تاريخ الفلسفة في العصور الوسطى»

Histoire de la Philosophie Medievale

الطبعة السادسة باريس 1936، جـ2، ص 25 ـ 51.

- يو. مونيريه. دي فيار U. Monneret de Villard

دراسة الإسلام في أوروبا في القرنين الثاني عشر والثالث عشر للميلاد.

Lo studis del Islam in Eruopa nel xll enel xlll Secolo

(دراسات ونصوص 110 الفاتيكان 1944).

- ج. تيري: G. Thery

«طليطلة، مدينة من مدن النهضة في العصور الوسطى ونقطة التقاء بين الفلسفة الإسلامية والفكر المسيحي» (وهران 1944).

(Tolede, ville de renaissance medievale, point de jonction entre la philosophie musulmane et la pensée chrétienne)

- م. ث. دافيرني

ج. فاجدا G. Vajda

«مرقس الطليطلي، مترجم ابن تومرت»

Marc de Tolede traducteur d'Ibn Toumart)

مجلة الأندلس (Al. Andalus) م 17 (1952) ص 99 ـ 148.

- م. ث. دافيرني M. th. d'Alverny

«ملاحظات على الترجمات التي عملت في العصور الوسطى للأعمال الفلسفية لابن سينا».

(Notes sur les traductions médiévales des oeuvers philosophiques d'Avicenne).

محفوظات تاريخ المبادئ والأدب في العصور الوسطى

(Archives de l'histoire doctrinale et littéraire du moyen age)

مجلد 19 (1952) ص 337 ـ 358.

(180) بالنسبة لميخائيل سكوتس منجم فردريك الثاني ونشاطه في بلاط صقلية انظر الفصل الممتاز الذي كتبه عنه هيسكنز (Haskins) في كتابه السابق الذكر: (دراسات في علوم العصور الوسطى) ص 272 ـ 298.

(181) يقصد مذهب «الجوهر الفرد» عند المسلمين وهو المسمى أيضا مذهب «الجزء الذي لا

يتجزأ». (المعربان)

(182) مذهب المناسبات مؤداه أن الفاعل في الأشياء هو الله تعالى وأن الأشياء وما بينها من علاقات هي المجال والمناسبة والظرف للعقل الإلهي. وهذا معناه عدم القول بالعملية في نظام الأشياء، بمعنى أن الأشياء لها طبائع وأفعال ذاتية مستقلة عن الخالق.(المعربان)

(183) هذا ما يقوله المؤلف، والحقيقة أنه إلى جانب كتاب «مقاصد الفلاسفة» الذي ترجمه إلى اللاتينية جنديشلب (Domunicus Gundisalvi) منذ عام 1145م، عرفت كتب أخرى للغزالي. ونجد أن رايموندوس مارتينوس (Raymondus Martinus) في كتابين له هما: (Pugio Fidei و Explanatio Symboli) يذكر كتبا للغزالي ويقتبس منها نصوصا كثيرة مثل: التهافت، المنقذ من الضلال، الإحياء، ميزان العمل، القسطاس، مشكاة الأنوار، هذا إلى جانب مصادر عربية كثيرة.

أما ما يقوله المؤلف من أن علماء العصور الوسطى الأوروبية لم يعرفوا من مذاهب المتكلمين سوى موضوعات قليلة، مثل مذهب الجوهر الفرد، ومذهب المناسبات، وأن توما الأكويني رفضهما بازدراء فإنه قول غير دقيق. لأن أولئك العلماء قد عرفوا كتب مفكري الإسلام من علماء عقائد ومن فلاسفة تكلموا في العقائد. وقد استفادوا منها كثيرا وإن كانوا لم يترجموها لأن ترجمتها لا تخدم أغراضهم.

ومن جهة أخرى فإن القديس توما في كتابه (Summa contra gentes) كثيرا ما يذكر آراء ويرد عليها من غير أن يحدد أصحابها، وهو أحيانا يذكر المتكلمين الإسلاميين باسم (Loque ntes in legs maurorum) وأن النظر في تلك الآراء يدل على أنها آراء مفكري الإسلام من متكلمين (أشاعرة ومعتزلة) وفلاسفة.

راجع فيما تقدم :

Salman (d): Algazel et les latins, Arch. Doctr. et lit.

Moyen age, 1935, Bd, 10, S. 103 ff.

Palacios (Asin): Un aspecto inexplorado de los origenes de la theologia escolastica, Bibliotheque

Thomiste, t, ll, 1930, S. 58.

وبالإضافة إلى ذلك فإن توما الأكويني وهو أكبر علماء العقائد في العصور الوسطى الأوروبية تابع ابن رشد في شرحه للعلاقة بين الوحي والمعرفة الفلسفية ـ وقد بين الراهب الإسباني بلاثيوس في بحث شائق له على أساس مقارنة النصوص التي عند ابن رشد وتوما الأكويني أن الاتفاق بينهما لم يقتصر على وجهة النظر الإجمالية والأفكار والأمثلة بل كان في الألفاظ أحيانا. وبين بلاثيوس أن ذلك لا يمكن أن يكون اتفاقا عارضا ولا مبنيا على رجوع كل منهما إلى أصل مشترك، ولا هو راجع إلى اتفاق في الفكر الأوروبي نفسه، وإنما يرجع إلى أن القديس توما عرف آراء ابن رشد وانتفع بها. وبين بلاثيوس طريق معرفة القديس توما بآراء ابن رشد. هذا إلى نقاط أخرى كثيرة سار فيها القديس توما على أثر ابن رشد.. والطريق التي عرف بها توما وغيره آراء الإسلاميين، كانت دوائر الرهبان الدومينيكان الذين اهتموا بدراسة الإسلام خصوصا رايموندوس مارتينوس Raymondus Mattinus الذي كان زميلا للقديس توما نفسه، انظر:

Miguel Asin Palacios, Huellas del Islam, El Averroismo Teolegico de Santo

Tomas de Aquino pp. 11-72, Madrid 1941.(المعربان)

(184) انظر يو. مونيريه دي فيار U. Moneret de Villard

«دراسة الإسلام في أوروبا في القرنين الثاني عشر والثالث عشر» ص2 وما بعدها والمراجع المذكورة هناك.

(185) الأرجانون هو الاسم الذي أطلق على مجموعة مؤلفات أرسطو المنطقية، ويرجع هذا الاسم إلى العصور الوسطى. (المراجع).

(186) انظر: ابن النديم، الفهرست ص 252 وأيضا مادة أرسطو طاليس في دائرة المعارف الإسلامية ط2 مجلد 1 ص 630 ـ 633.

ومعنى الأسطقسات الإلهية: العناصر الأساسية في علم الإلهيات.

(187) انظر ابن النديم: الفهرست ص 256.

(188) انظر القفطي: تاريخ الحكماء ص 279.

(189) صنف الفارابي العديد من الكتب في العلوم المختلفة. وقد أورد كل من ابن أبي أصيبعه والقفطي قائمة وافية بمؤلفاته ومنها كتاب «مراتب العلوم» الذي ذكره كل من ابن النديم والقفطي فربما كان المقصود في المتن.

انظر الفهرست ص 263، تاريخ الحكماء ص 280.

(190) الأوغسطينية Augustinism فلسفة منسوبة إلى القديس أوغسطين 353 ـ 430م. ولد في شمال أفريقيا واعتنق المسيحية في سن الرابعة والثلاثين. ودافع عن الكنيسة دفاعا قويا. وقد أيقن بوجود العقل، وقال إن وجود العقل في الإنسان دليل على وجود الله. وهو يرى أن السبيل إلى الخير الأسمى هو الاتحاد بالله بواسطة التأمل، وأن أقوى دافع إلى الخير والفضيلة هو حب الله والإنسان. ويقسم أوغسطين الناس إلى طائفتين: أهل مدينة الله، وأهل الدنيا، وللأولى نعيم مقيم وللثانية حياة الرذيلة وعذاب الآخرة. وأشهر كتبه «الاعترافات» الذي يعتبر بمنزلة سيرة ذاتية له، ومدينة الله، وهو تحليل ديني للمجتمع والتاريخ، والثالوث، الذي يشرح فيه العقيدة المسيحية. وكان لأوغسطين تأثير كبير في العالم المسيحي في العصور التالية. (المعربان)

(191) جنديشلب: هو دومينيكوس جنديسالفي (D. Gundisalvi) (ت حوالي 1181م) أحد أعلام مدرسة المترجمين في طليطلة التي ازدهرت في عهد ألفونسو السابع ملك قشتالة. وكان هذا المترجم أسقفا لبلدة شقوبية وواحدا من كبار رجال الكنيسة الجامعة في طليطلة. وقد عاونه في أعمال الترجمة يوحنا بن داود الإشبيلي. ولدينا من أعمالهما المشتركة ترجمات لبعض مؤلفات ابن سينا في النفس والطبيعة وما وراء الطبيعة، ومقاصد الفلاسفة للغزالي وينبوع الحياة لابن جبرول فضلا عن كتب أخرى في الفلك والنجوم. ولجنديشلب كتب من تأليفه مثل خلود النفس (De inmortalitate Animae) وهو مبني على آراء ابن سينا وابن جبرول، خلق الدنيا (De Processione Mundi) وهو من أقدم الأعمال الفلسفية الأوروبية المصطبغة بالصبغة الإسلامية والمتأثرة بالأفلاطونية المحدثة. وكتاب فروع الفلسفة (Di Visione Philosophiae) الذي نحا فيه منحى الفارابي في كتابه إحصاء العلوم.

انظر تاريخ الفكر الأندلسي ـ ترجمة حسين مؤنس ص 537 ـ 538. (المعربان)

(192) أي. جيلسون E. Gilson

«الأصول الإغريقية العربية للأوغسطينية المتأثرة بابن سينا».

Les Sources greco - arabes de L'augustinisme avicennant

مجلة محفوظات التاريخ والعقائد والآداب في العصور الوسطى. مجلد 4 (1929 ـ 1930) ص 101.

وكذلك دراسته المسماة «لماذا نقد القديس توما الأكويني القديس أوغسطين؟»

Pourquoi Saint Thomas a critiqué Saint Augustin?

نفس المجلة (1926 ـ 1927) ص 5 ـ 127.

(193) في الأصل:

(Many elements of his Technical equipment)

وقد تصرفنا في ترجمة هذه الجملة على ما هو وارد في المتن بما نعتقد أنه المقصود الذي يؤدي المعنى.(المعربان)

(194) انظر: جيلسون Gilson «ابن سينا ونقطة البداية عند دانس سكوت»

Avicenne et le point de depart de Duns Scot

مجلة محفوظات التاريخ والعقائد والآداب في العصور الوسطى مجلد 2 (1927) ص 80 ـ 149.

(195) ج. فرولاني G. Furlani

ابن سينا ومقولة «أنا أفكر، إذن فأنا موجود» الديكارتية.

Avicenna eil, cogito ergo sum, di cartesio

مجلة إسلاميكا (Islamica)

مجلد 3 (1927) ص 53 ـ 72.

وانظر أيضا مقال: «ابن سينا وابن العبري وديكارت». في مجلة الدراسات الشرقية.

Rivista degli studi Orientali

مجلد 14 (1954) ص 21 ـ 30. (المؤلف).

والعبارة الواردة في المتن التي يشير بها المؤلف إلى مذهب ديكارت في الشك المنهجي الذي عبر عنه في قوله المعروف: «أنا أفكر، إذن فأنا موجود» (المعربان)

(196) ر. دي فو de R. Vaux «أول دخول ابن رشد عند اللاتين»

Premiere entrée d'Averroes chez les Latins

مجلة العلوم الفلسفية واللاهوتية

Rev. des Sciences Philosophiques et Theologiques

مجلد 22 (1933) ص 193 ـ 242.

(197) وضع ابن رشد كتابا حول هذا الموضوع بعنوان «فصل المقال فيما بين الشريعة والحكمة من اتصال» (المعربان)

(198) واضح لماذا يبدو في هذه الظروف أنه من غير الصحيح القول بالرشدية الدينية عند القديس توما الأكويني»

The theological Averroism of St. Thomas Aquinas

انظر: جارديه ـ قنواتي :

مقدمة في علم الكلام الإسلامي.

ص 83 وما بعدها.

جانب المؤلف الحقيقة في هذا الحكم. إذ دل البحث العلمي على أن كتب الكلام والفلسفة الإسلامية تركت أثرا عميقا لدى المفكرين وعلماء اللاهوت المسيحيين. ومن أبرز هؤلاء القديس توما الأكويني الذي كان أبناء ملته يطلقون عليه لقب العالم الملائكي. فقد كان هذا القديس يعرف

الآراء الفلسفية الدينية الرشدية معرفة الخبير المطلع على دقائقها، واستطاع استغلال نظريات ابن رشد الدينية والفلسفية ومن بينها نظريته في الخلق المستمر، ونظرية وجود الأسباب الطبيعية، ونظريته عن علم الله بطريقتي التشبيه والتنزيه، ونظريته عن العدل والجور. بل إن الأكويني استغل الفكرة الرئيسية في نظرية المعرفة الرشدية إلى أقصى حد استطاع الوصول إليه، فجاء عدد المشاكل التي عرض لها ابن رشد مساويا على وجه التقريب ومطابقا لما عرض له الأكويني أيضا. كما أن هناك اتحادا يلفت النظر فيما يتصل بآراء هذين المفكرين. إذ إن المشكلات قد حددت لدى كل منهما بنفس العبارات على وجه التقريب، واهتديا إلى نفس الحلول على نحو يثير الدهشة وإن اختلفا في عدد من المسائل كمسألة المعرفة الإنسانية بعد الموت وبعض المسائل الأخرى.

انظر: محمود قاسم ـ المعرفة عند ابن رشد، وتأويلها لدى توما الأكويني القاهرة ط2 ص 10 ـ 11.

(199) ترجمنا كلام المؤلف هنا بشيء من التصرف ولكن في حدود المعنى المقصود.

راجع: تهافت التهافت (بيروت 1930) ص 356 ـ 357. (المعربان)

(200) انظر بالنسبة «للحقيقة المزدوجة».

ـ جيلســون

«دراسات فلسفية وسيطة» ستراسبورغ (921) ص 59 ـ 69.

ـ الفلسفة في العصور الوسطى الطبعة الثالثة (باريس 1947) ص 561 ـ 562 والترجمة الإنجليزية لهذا الكتاب بعنوان «تاريخ الفلسفة المسيحية في العصور الوسطى»

(History of Christian Philosophy in the Middle Ages)

نيويورك 1955 ص 398 ـ 399 ـ 522 ـ 524. (المعربان)

(201) انظر تلخيص كتاب النفس لأبي الوليد ابن رشد ـ نشر وتحقيق أحمد فؤاد الأهواني.

القاهرة ط (1951) ص 66 ـ 101 الفصل الخامس «في القول في القوة الناطقة» (المعربان)

(202) بي. ماندوني P. Mandonnet

«زيجر البارابانتي والرشدية اللاتينية في القرن الثالث عشر»

(Siger de Brabant et l'averroisme latin au xllle siecles).

ط2 في مجلدين (لوفان ـ بلجيكا 1908 ـ 1910).

وانظر كذلك أعمال :

ف. فان شتينبرجن F. Van Steenberghen التي ظهرت بعد ذلك بعنوان «زيجر البارابانتي بناء على أعمال غير منشورة»

(Siger de Bradant d'apres ses Oeuvres inedites)

مجلدان (لوفان 1931 ـ 1942).

نفس المؤلف «مؤلفات وآراء زيجر البارابانتي»

بروكسل 1938(Les Oeuvres et la doctrine de siger de Brabant)

(203) انظر في ذلك أيضا:

محمود قاسم: نظرية المعرفة عند ابن رشد وتأويلها لدى توما الأكويني القاهرة ط2 (1969).

(204) انظر بصورة خاصة كتاب «أرسطو في الغرب، وأصول الأرسطية اللاتينية»

(Aristotle in the west. The Origins of Latin Aristotelianism)

(لوفان 1955) الفصل الثامن.

(205) م. م جورس M. M. Gorce
«ازدهار الفكر في العصور الوسطى «ألبرت الكبير وتوما الأكويني».
(l'Essor de la pensée au moyer age. Albert le Grand - Thomas d'Aquin)
(باريس 1933. وهذا الكتاب اعتمد قليلا على كل من رينان (انظر الهامش التالي) وماندوني.
(206) يعتبر الحي اللاتيني من الأحياء الشهيرة في باريس. وكان إلى عهد قريب موئل أهل الفكر والفن والأدب. ففيه جامعة باريس ومعاهد كثيرة أخرى.
والمراد بعبارة رينان أن بادوا وهي مدينة في شمال إيطاليا قريبة من البندقية أصبحت منزل أهل الفكر والفن والأدب من البنادقة. (المعربان)
(207) انظر: رينان Renan
«ابن رشد والأرشدية» (Averroes et l'averroisme)
ط2 (باريس 1861) ص334 ـ 338.
(208) الكويكربون: Quakers
طائفة دينية تدين بنوع من الإشراقية الصوفية أنشأها جورج فوكس الإنجليزي حوالي عام 1650م. ويطلق أعضاؤها على أنفسهم اسم «الأصدقاء» وهي تقوم على تأملات دينية وأخلاقية خاصة بها وقد انتشرت مبادئها في إنجلترا والولايات المتحدة واتخذت من رسالة حي بن يقظان كتابا تعليميا وعظيا.
انظر: أثر العرب والإسلام في النهضة الأوروبية ص 100 ومادة فوكس (جورج) Fox, George في دائرة المعارف البريطانية. (المعربان)
(209) أ. ر. باستور A. R. Pastor
فكرة روبنسون كروزو (The Idea of Robinson Crusoe)
مجلد واحد (واتفورد 1930).
(210) ميجيل آسين بلاثيوس M. Asin Palacios
«التصورات الإسلامية لاقتراب الساعة في الكوميديا الإلهية»
(La Escatologia Musulmana en la Divina Comedia)
ط2 (مدريد ـ غرناطة 1943). وهناك ترجمة إنجليزية مختصرة بعض الشيء لهذا الكتاب قام بها هارولد ساندرلاند (Harold Sanderland) بعنوان «الإسلام والكوميديا الإلهية»
(Islam and the Divine Comedy)
لندن 1926.
(211) إنريكو شيروللي : E. Cerulli
«كتاب المعراج الذي يزعم بأنه أصل عربي إسباني للكوميديا الإلهية»
Il'Libro della Scala presunta fonte arabo - espagnola della Divina Commedia
الفاتيكان 1949. وقد نوقشت التأثيرات الشرقية عند دانتي بكثير من التطويل في الفصل السابع من كتابنا تراث الإسلام.
(212) أ. ج. دينومي A. J. Denomy
«الحب الرقيق: «الحب الطاهر عند التروبادور، مغزاه، وأصله المحتمل».
Fin Amors : the pure Love of Troubadours, its amorality and Possible Source

بحث نشر في مجلة دراسات وسيطة (Mediaeval Studies)
مجلد 7 (1945) ص 139 ـ 207.
نفس المؤلف : مقال بعنوان:
«حول إمكانية وصول تأثيرات عربية إلى شعراء التروبادور الأوائل» نفس المجلة السابقة مجلد 15 (1947 ـ 1958).
(213) آسين بلاثيوس: «روحانية الغزالي ومغزاها المسيحي».
La espiritualidad de Algazel y su sentido cristiano
ثلاث مجلدات (مدريد 1934 ـ 1940).
نفس المؤلف: «الإسلام في ثوب نصراني» (El Islam cristianizado)
مدريد 1931).
(214) ابن عباد الرندي: أبو عبدالله محمد بن إبراهيم الرندي ولد ونشأ بمدينة رنده في الأندلس، ثم انتقل إلى المغرب. وكان صوفيا على الطريقة الشاذلية، وعرف بشرحه لكتاب الحكم لابن عطاء الله الإسكندري المسمى «غيث المواهب العلمية في شرح الحكم العطائية» دائرة المعارف الإسلامية ط2 م 3 ص 670 ـ 671. (المعربان)
(215) ميجيل آسين بلاثيوس:
«سابق أندلسي مسلم على القديس يوحنا ذي الصليب»
(Un precurseur hispano - musulman Saint Jean de la croix)
مجلة دارسات كرملية (Etudes carmelitaines)
مجلد 17 (1932) ص 113 ـ 167.
وانظر أيضا هذا المقال في :
مجلة الأندلس Al-Andalus
المجلد الأول (1933) ص 7 ـ 97.
وأعيد طبعه في كتاب «مؤلفات مختارةظ (Obras Escogidas)
لآسين بلاثيوس مدريد (1946) المجلد الأول ص 243 ـ 326.
(216) ميجيل آسين بلاثيوس:
«سابق أندلسي مسلم على القديس يوحنا ذي الصليب» ص 139.
Un preecurseur Hispano - musulman de saint Jean de la Croix(المعربان) .
يريد المؤلف أن يقول ـ وهذا رأيه الشخصي ـ إن أفكارا مسيحية دخلت في مفاهيم الإسلام في العصور الأولى، وأن تلك الأفكار أخذت طابعا وأشكالا إسلامية، ثم انتقلت في صورتها الإسلامية الجديدة إلى الأندلس ومنها إلى بلاد مسيحية أخرى. وهنا لم يجد المتصوفون ورجال الدين المسيحيون غرابة فيها فقبلوها وأدخلوها في مؤلفاتهم لأنها في زعمه مسيحية الأصل. وقد طبق آسين بلاثيوس هذه الفكرة التي لا يقبلها الفكر الإسلامي على ما كتبه عن بعض آراء ابن عربي والشاذلية وأصحاب فلسفة الإشراق، وخرج من ذلك بأن الكثير من آراء ابن عربي مسيحية الأصل. ولذلك سمى كتابه الذي وضعه في هذا الموضوع «الإسلام في ثوب نصراني»
(Il Islam Cristianizado)
والواقع أننا إذا نظرنا إلى المحتوى الفكري، أي إلى الأفكار الخاصة بالناحية الروحية وتفاصيل

العبادة ومحتواها وتزكية النفس، نجد أنه لا يوجد سوى شبه ظاهري بين التصوف الإسلامي والتنسك المسيحي. (المعربان)

الفصل التاسع

(1) كاتب هذا الفصل المستشرق جوزيف شاخت يعبر عن بعض النقط بايجاز وبعبارات تلائم تفكير القارئ الأوروبي. ولم يكن بد في الترجمة العربية من مراعاة العبارة المناسبة من حيث الموضوع والإيضاح لحاجات القارئ المسلم.(المعربان)

(2) انظر الغزالي إحياء علوم الدين المجلد الثاني «كتاب آداب الأكل».

(3) كلام المؤلف يحتاج إلى إيضاح فالتصوف الحقيقي يقوم على الشريعة، من حيث روحه وآدابه، فليس هناك تحد حقيقي بين التصوف والشريعة، لكن تأثر جماهير المسلمين بآداب الصوفية من حيث الأخوة والتعاون والالتفاف حول علماء متعبدين يرشدون الناس وذلك ظاهر في حياة المسلمين. أما التصوف الفلسفي وما فيه من نظريات وما قد تكون عند بعض الصوفية من أفكار وتصورات بعيدة عن فهم عامة المسلمين وقد لا تتفق مع المبادئ الواضحة فذلك كله بعيد عن فهم عامة المؤمنين (المعربان)

(4) المقصود بهذا اللفظ «الكنيسة» جماعة المؤمنين الذين يخضعون لنظام في العقيدة والحياة تشرف عليه هيئة من رجال الدين، وهي هيئة منظمة ومرتبة في مراتب متدرجة حتى الرياسة الدينية العليا. (المعربان)

(5) في الأصل (Turbulent)، ولعل المقصود هنا عصر الخلفاء الراشدين الحافل بالحركة والتفاعل وسرعة الأحداث وقوتها. وقد تمثل ذلك في حركة الفتوح، ثم في تفاقم الأحداث السياسية التي انتهت بالفتنة أواخر حكم الخليفة عثمان بن عفان ثم وقعة الجمل ووقعة صفين.(المعربان)

(6) يجب أن نلاحظ أن أصول التشريع والمبادئ العامة للحكم في الأمور كانت موجودة منذ ظهور الإسلام، وإنما الذي أخذ يتشكل هو المنهج لاستنباط تفاصيل الأحكام.(المعربان)

(7) يبدو أن المؤلف يشير هنا إلى اتجاه العباسيين ابتداء من خلافة المهدي إلى جعل دولتهم دولة إسلامية خالصة، وظيفتها حماية السنة وإعلاء كلمة الشريعة وفرضها على جميع رعايا الدولة مسلمين وغير مسلمين. (المعربان)

(8) القواعد العامة للميراث الواردة في القرآن الكريم معروفة ومشهورة. والآيات الكريمة التي لها علاقة مباشرة أو غير مباشرة بهذا الموضوع وردت معظمها في سورة النساء(4) الآيات: 7, 8، 11, 12, 176، وفي سورة البقرة (2) الآيات: 180, 240 وفي سورة المائدة (5) آية 106 وفي سورة الأنفال (8) آية 75. وجميع المذاهب الإسلامية تؤمن بما جاء في هذه الآيات ولكن أصحاب هذه المذاهب اجتهدوا في تفسيرها وتأويلها وتفصيل الحقوق المترتبة عليها، فكان من نتيجة ذلك علم الفرائض في التشريع الإسلامي وهو علم واسع يوجد فيه اتفاق واختلاف في الاجتهاد عند أصحاب المذاهب في بعض مسائل الميراث وفروعها فقط. ويمكن الاطلاع على مفهوم الميراث وقواعده وأحكامه لدى الشيعة الاثني عشرية واختلافه في بعض الفروع عن مذهب أهل السنة في كتاب «الميراث عند الجعفرية» للأستاذ محمد أبو زهرة (بيروت 1970) وفي كتاب «كنز العرفان في فقه القرآن» للشيخ جمال الدين المقدادي بن عبد الله السيوري (طهران)، وانظر أيضا مادة إرث ـ موسوعة جمال عبد الناصر الفقهية ـ جـ4 ص 279 ـ 355.

وهنا لابد من شكر فضيلة الشيخ الحائري الإحقاقي إمام الطائفة الجعفرية في الكويت على المعلومات والمراجع التي أمدنا بها حول هذا الموضوع.(المعربان)

(9) يقصد المؤلف هنا القانون بالمعنى الغربي. (المعربان)

(10) الوحي المستمر هو أساس صدور القانون الكنسي إذ إن كل قرارات البابوات والمجامع المسكونية ومجامع الكرادلة تعتبر إلهاما من الله. أما القول بأن الفقه الشيعي كان من الممكن أن يقوم على أساس الوحي المستمر للأئمة، فأمر لم يقل به إلا طوائف قليلة من غلاة الشيعة الذين لا يحسبون في عداد المسلمين. والفقه الشيعي مثله في ذلك مثل الفقه السني قام على أساس القرآن والحديث بطريقة منهجية عقلية. (المعربان)

(11) يقصد المؤلف هنا ما يشبه تفكير علماء العصور الوسطى في أوروبا بما كان لهم من طريقة في التفكير والتمييز . (المعربان)

(12) تقوم مصنفات الفقه الإسلامي على أساس وضع مبادئ عامة على أساس القرآن والسنة والإجماع والقياس. وهذه القواعد العامة تصلح للتطبيق على نطاق واسع من القضايا. وقد عارض فقهاء المسلمين منذ البداية في أن يضع فقهاء الدولة قانونا ثابتا ذا أبواب ومواد وبنود، وذلك حتى تظل للفقهاء حريتهم في صياغة الأحكام بعيدا عن سلطان الدولة، وبحسب ما تقتضيه الضرورات والظروف. وإلى جانب كتب الفقه المعروفة مثل موطأ مالك وشروحه المتعددة، هناك كتب النوازل أي كتب القضايا وأحكام القضاء وفتاوي الفقهاء فيها، وهي مرجع مهم من مراجع الأحكام في الشريعة الإسلامية. (المعربان)

(13) هذا حكم لا معنى له، ولا نعرف من أين جاء به شاخت. ومن أسف أن اطلاعه على علم الأصول قليل جدا. وقد أثبت ذلك الأستاذ أمين الخولي في تعليقه على مادة «أصول» في الترجمة العربية للطبعة الأولى من دائرة المعارف الإسلامية. وجدير بالذكر أن فصل «القانون والمجتمع» الذي كتبه دافيد دي سانتيلانا (David de Santillana) في الطبعة الأولى من هذا الكتاب أحسن من هذا القسم بكثير. (المعربان)

(14) المؤلف هنا يناقض نفسه إذ قال في السطور السابقة «إن التشريع الإسلامي نشأ من منهج عقلاني في فهم النصوص وتفسيرها». (المعربان)

(15) يقوم القياس عند الفقهاء على أربعة أركان هي: الأصل وهو المقيس عليه، والفرع وهو المقيس، وعلة وهي الصفة المشتركة، والحكم وهو الجواز أو التحريم. (المعربان)

(16) لا يفصح المؤلف عن مقصوده في العبارة ولكن ربما يقصد هنا عناية العلماء العرب بدراسة الأشياء والنظائر سواء في اللغة أو في الفقه. (المعربان)

(17) ذلك صحيح في جملته حيث تأكد لقب السلطان بمعنى حاكم قوي أو عاهل مستقل عن إقليم من أقاليم الدولة الإسلامية، كما ظهر في زمن البويهيين والسلاجقة والمماليك والعثمانيين. لكن ينبغي أن نلاحظ أن اللفظ، «سلطان» لفظ قديم في العربية بمعنى القوة والحكم. وقد ورد في القرآن الكريم وبعض الأحاديث بهذا المعنى. كما أطلق أحيانا على بعض الخلفاء العباسيين مثل أبي جعفر المنصور والموفق. كذلك أشار إليه ابن المقفع (ت 142هـ) في الأدب الكبير وعقد له فصلا بعنوان «صحبة السلطان». كما أن ابن قتيبة الدينوري (ت 276هـ) في كتابه المعارف قد خصص فصلا طويلا «للمشهورين من الأشراف وأصحاب السلطان والخارجين عليهم» وعقد هذا المؤلف في الجزء الأول من كتابه «عيون الأخبار» بابا آخر عن السلطان بعنوان «كتاب

السلطان محله وسيرته وسياسته».

وانظر حول لقب السلطان :

مادة سلطان في دائرة المعارف الإسلامية ط1 الترجمة العربية جـ12 ص 80 ـ 88.
آدم ميتز: الحضارة الإسلامية في القرن الرابع الهجري، ترجمة محمد عبد الهادي أبو ريده جـ1 ص 28 حاشية 3 (القاهرة ط2/ 1957).

H. A. R. Gibb, Islamic Society and the west, vol. 1. pp 26-38

(London 1967)

(Caliphate and Sultanate)

(المعربان)

(18) ينظر القانون إلى الشخص من حيث صلاحيته لأن يكون صاحب حق أو ملتزما بأداء حق الآخرين عليه. وقد يكون الشخص على هذا الأساس شخصا طبيعيا أي الإنسان أو شخصا معنويا أو اعتباريا تثبت له هذه الصفة بحكم القانون لا بحكم طبيعته مثل الهيئات والمنظمات والجمعيات والشركات والإدارات وهذه الشخصية المعنوية هي التي تعرف أيضا بالشخصية القانونية التي يقصدها المؤلف.
وقول شاخت ان الشخصية القانونية لم تتحقق في التشريع الإسلامي فيه تجاوز على الحقيقة. إذ إن الفقه الإسلامي أقر الشخصية الاعتبارية ـ الحكمية ـ ورتب عليها أحكاما تتمثل فيها صورة الشخص الاعتباري بكل مقوماته وخصائصه في نظر القانون الحديث، وإن كانت الشخصية المعنوية أو الاعتبارية لم تذكر باسمها في الاصطلاح الحديث فالعبرة بالمعاني لا بالألفاظ. ونجد هذه الشخصية موجودة في الفقه في عدة أحكام ومنها على سبيل المثال لا الحصر: حقوق الله تعالى، وبيت المال، والدولة، والوقف، وبعض الشركات كالمضاربة، وعدم دخول العوض ـ ثمنا أو مبيعا ـ في ملك من له خيار الشرط مع خروجه من ملك صاحبه. فالدولة مثلا لها شخصية مستقلة عن أفرادها، تملك وتملك، وتكون مدعية ومدعى عليها ولها حقوق وعليها واجبات وتتحقق فيها الشخصية المعنوية، وكذلك بيت المال له كيان مستقل تتجلى فيه الشخصية المعنوية. وينطبق هذا أيضا على شخصية الوقف الذي قام منذ نشأته الأولى على أساس أنه شخصية حكمية أي معنوية، بالمعنى الحقوقي الحديث. فهو يستحق ويستحق عليه وتجري العقود الحقوقية بينه وبين أفراد الناس. وقد أخرج الفقهاء الموقوف من ملك الواقف ولم يدخلوه في ملك وارثه أو المستحق للوقف. ولما كان كل ملك لابد له في الشريعة الإسلامية من مالك فقد اعتبر الوقف أنه على ملك الله تعالى، بل إن بعض الفقهاء يصرحون بصحة تمليك المسجد واعتبروه بمنزلة شخص حر يملك. وللوقوف على مزيد من التفاصيل حول هذا الموضوع في الفقه الإسلامي انظر:
مصطفى الزرقا: الفقه الإسلامي في ثوبه الجديد ـ (دمشق 64) جـ3 ص 300 وما بعدها.
محمد طموم: الشخصية الاعتبارية في الشريعة الإسلامية، مجلة الحقوق والشريعة ـ جامعة الكويت (يناير 1978) السنة الثانية العدد الأول ص 97 ـ 151. (المعربان)

(19) أي مسؤولية الإنسان أمام الله عما يقترف من أخطاء في حقوق الناس، والإشارة هنا إلى أن العدوان على شخص أو ماله يعتبر في عرف القوانين الجنائية الغربية عدوانا على الجماعة تمثلها النيابة العامة وحتى لو تنازل إنسان عن حقه قبل المعتدي أو حق قريبه المعتدى عليه فإن الدعوى تظل قائمة. أما في الشرع الإسلامي فكل ما يتعلق بالعقوبة أو التعويض متوقف على

رغبة ولي الدم، فإذا شاء أن يتنازل عن حقه سقطت القضية إلا فيما يتعلق بالعدوان على الدين، أما فيما يتعلق بمسؤولية الجاني عن جرمه أمام الله بعد أن يتنازل الولي أو يرضى بالدية أو التعويض فأمره إلى الله سبحانه وتعالى. (المعربان)

(20) في الأصل (Retaliation) ومعناها الثأر أو القصاص، وهو مبدأ تقرر في الشريعة الإسلامية. والأمر في ذلك متروك لولي الدم، أو لمن أصابته الجراحة، فله أن يقبل الدية أو القصاص. أما في الجروح فلا تقرر الشريعة مبدأ القصاص، أي لا تأذن لمن أصيبت عينه أن يصيب عين المعتدي، بل قررت مبدأ الدية أو التعويض فلكل عضو ديته بقدر إصابته والضرر الذي لحقه. وفي كل حالة من هذه لا تعرف الشريعة غرامة (Fine) لخزانة الدولة في مقابل العدوان على الجماعة نفسها. (المعربان)

(21) يفهم من عبارة المؤلف أن الشريعة الإسلامية قبلت بولايتي الحسبة والمظالم كأمر واقع، وهو شيء مخالف للحقيقة إذ إن هاتين الولايتين تعتبران من الاختصاصات المتصلة بالقضاء. وهما تابعتان لنظام القضاء الإسلامي ولكنهما تختلفان عن القضاء من حيث الاختصاص. وأساس هاتين الوظيفتين نابع من روح الإسلام وحرصه على سيادة الحق والعدل وأحكام الدين على جميع أفراد المجتمع الإسلامي ومرافقه ونشاطاته. وقد انبثقا عن قواعد الدين الداعية إلى الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر وإحقاق الحق والعدل والانتصار له. وأدخلت على كل منهما تنظيمات دقيقة نجدها مفصلة عند الماوردي في «الأحكام السلطانية» كما يمكن الرجوع بهذا الشأن إلى كتاب «نظام الحكم في الإسلام» للدكتور محمد فاروق نبهان (الكويت 1974). (المعربان)

(22) أي التي يتيحها هذا القانون للناس ويضمنها لهم.(المعربان)

(23) رأي المؤلف هنا مخالف لروح الإسلام وحقيقته. إذ إن الشريعة الإسلامية اهتمت بالفرد والجماعة معا. وهي عندما تعالج مشاكل الفرد وقضاياه تفعل ذلك على اعتبار أن الفرد جزء من الجماعة. وهناك العديد من الآيات والأحاديث التي ستحث على التعاون والتضامن والتراحم والتكافل داخل الجماعة الإسلامية. قال تعالى: ﴿وتعاونوا على البر والتقوى ولا تعاونوا على الإثم والعدوان﴾، وقال: ﴿إنما المؤمنون أخوة﴾. كما نسب إلى الرسول صلى الله عليه وسلم قوله: «مثل المؤمنين في توادهم وتراحمهم كمثل الجسد إذا اشتكى منه عضو تداعت له سائر الأعضاء بالسهر والحمى»، وقوله: «المؤمن للمؤمن كالبنيان المرصوص يشد بعضه بعضا». بل إن الوثيقة التي كتبها الرسول عقب وصوله إلى المدينة تنص على أن المؤمنين والمسلمين أمة واحدة من دون الناس وأن المؤمنين بعضهم موالي بعض دون الناس. كذلك توجد العديد من القواعد والآداب الإسلامية الخاصة بحق الجار وحق الطريق والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر وضرورة التزام الجماعة وعدم الشذ عنها، وغير ذلك من الشواهد التي تؤكد اهتمام الشريعة الإسلامية بالجماعة. (المعربان)

(24) المعنى الذي يقصد إليه المؤلف واضح وإن كانت العبارة في الأصل كلية، وإذا صدق فهمنا فإن المراد هو أن أحكام الشريعة الإسلامية لم توضع لعلاج حالات واقعية من ممارسات الحياة اليومية كما هو الحال في التشريع الإنجليزي، ولا هي نشأت نتيجة عمل مشرعين مفردين أو جماعات من أهل الفقه اجتمعوا ليضعوا هذا التشريع (كما حدث في مدونة جستنيان أو القانون الفرنسي زمن نابليون)، بل إن أحكام الشريعة نشأت عن اجتهادات فردية لنفر من الفقهاء حفزتهم إلى ذلك دوافع وأفكار دينية وأخلاقية. (المعربان)

(25) يشير المؤلف هنا إلى ندرة الوثائق الخاصة بالقضايا الفعلية، وهو هنا على حق في حدود

علمنا الآن. لقد نشر ابن سهل الكثير من القضايا والأحكام فيها في الأحكام الكبرى. وجمع الونشريسي حشدا ضخما من القضايا والأحكام والفتاوى في نوازله. ونشر لويس سيكو دي لوثينا مجموعة طيبة من القضايا وملفاتها مما عثر عليه في الوثائق الغرناطية. ولكن لابد من استقصاء المجموعات الحافلة من وثائق المحاكم الشرعية في البلاد الإسلامية للوقوف على القضايا وحقائقها وإجراءات القضاة وأحكامهم وأحكام المفتين فيها. (المعربان)

(26) العبارة في الأصل غير واضحة. ولعل المؤلف يقصد منها أن مجرد وجود التشريع الإسلامي باعتبار أنه يستند إلى حكم الله، يجعل له التأثير الكبير بالنسبة لأي تأثير يمكن أن تحدثه الشريعة على القوانين الأخرى. (المعربان)

(27) المخاطرة: جاء الإسلام فوجد الناس يبيعون الشيء المعدوم، فنهاهم النبي صلى الله عليه وسلم عن بيع الأشياء قبل وجودها، وأمر أن يؤخر بيع الأعيان التي لم تخلق إلى أن يتم ظهورها. ومن ذلك نهيه عليه الصلاة والسلام عن بيع الثمار حتى يبدو صلاحها، ونهيه عن بيع الملاقيح وهي الأجنة في الأرحام قبل أن تولد وغير ذلك من أنواع البيوع التي تنطوي على الغرر والجهالة. ولذلك قال الفقهاء ببطلان هذه البيوع لأن الشيء المبيع، قد يمكن الحصول عليه وقد لا يمكن وهذا بالإضافة إلى جهالة قدرة وصفته، واشتماله على الغرور والمخاطرة. فالبائع معرض للعجز عن تسليم الشيء المبيع. والمشتري معرض لعدم حصوله على ما اشتراه. والثمن حينئذ لا يكون إلا وكسا. وبذلك يدخلان على المغامرة، فإن أمكن المشتري تسلم المبيع كان هو الذي قمر البائع وغلبه بأخذ ماله بدون ما يستحق من الثمن وإن لم يمكن للبائع تسليم ما باعه كان هو الذي قمر المشتري وأكل ماله بالباطل. وكل بيع هذا شأنه كان منهيا عنه في الشريعة الإسلامية.

د. محمود طنطاوي

(28) يعرف هذا النوع من البيع المحظور في الشريعة الإسلامية باسم بيع «الهينة» وهو أن يتفق شخص أن يشتري من آخر عينا بقيمة مائة دينار مثلا وذلك إلى أجل معين ثم يقوم المشتري عند حلول الأجل ببيع العين نفسه إلى البائع الأول بخمسة وسبعين دينارا وهنا يكون ربا الفائدة خمسة وعشرين دينارا. ويلاحظ أن هذا البيع يختلف عن بيع المخاطرة كما أوضحناه سابقا - المعربان -.

(29) معنى لفظ Aval هو الضمان الذي يعطى عن دين بتوقيع الضامن عليها أو على ظهرها. وفي القانون الفرنسي يكون الضامن في هذه الحالة مسؤولا عن الثلث. (المعربان)

(30) القراض: في كلام أهل الحجاز المضاربة. قال الزمخشري أصلها من القرض في الأرض وهو قطعها بالسير فيها. وكذلك هي المضاربة أيضا من الضرب في الأرض. والمقارضة هي المضاربة، ويقال قارضت فلانا قراضا أي دفعت إليه مالا ليتجر فيه ويكون الربح بينهما على ما يشترطان والوضيعة على المال. انظر مادة قرض (لسان العرب). (المعربان)

(31) توجد في محفوظات كنيسة طليلة ألوف من وثائق البيوع والتركات ومختلف المعاملات المالية، وقد درس بعضها أول الأمر المستشرق جين روبلز. وقد (Guillen rubles) وكان من خيرة المستشرقين الإسبان ولكنه توفي شابا.

قام بالعمل بعد ذلك أنجل جنذاليث بالينيا (Angel Genzalez Paleneia) فدرس بضعة ألوف من هذه الوثائق ونشرها بنصوصها العربية مع ترجمتها إلى الإسبانية في أربعة مجلدات في مدريد 1939.

(المعربان)

(32) مشنه توراه: مجموع القانون العرفي اليهودي المعروف باسم هلخساه. وقد أخرجها موسى بن

ميمون في أربعة عشر مجلدا. (المعربان)

(33) التلمود: من أهم كتب اليهود الدينية، وهو عبارة عن مجموعة الشرائع والتعاليم اليهودية. ويضم المشنة وتفسيرها المعروف باسم «غمارا» والتلمود نسختان مختلفتان في التفسير.(المعربان)

(34) المدراش: التفسير اليهودي التقليدي للتوراة.(المعربان)

(35) لم نتمكن هنا من الرجوع إلى الأصل العربي فاكتفينا بترجمة فحوى النص الإنجليزي.

(36) إنني مدين بهذه المعلومة إلى الأستاذ سولومون داف جويتين S. D. Goitein ـ المؤلف ـ

(37) المونوفيزية: هي مذهب القائلين بالطبيعة الواحدة للسيد المسيح. وهو المذهب المسمي بالأرثوذكسي، وعليه معظم نصارى الشرق بمن فيهم أقباط مصر.

ويسمى أيضا المذهب اليعقوبي نسبة إلى يعقوب البرادعي (Jacob Baradaeus). (المعربان)

(38) النسطورية: نسبة إلى نسطور بطريرك القسطنطينية، وهو مذهب يعرف أتباعه باسم النساطرة أو النسطوريين الذين يعتقدون بطبيعتين منفصلتين للسيد المسيح. (المعربان)

(39) بالرغم من اعتماد دساتير معظم الدول الإسلامية الحديثة على القوانين الغربية، إلا أنها اعتبرت الشريعة الإسلامية مصدرا من مصادرها القانونية.

(40) كذا في الأصل. وكان على المؤلف أن يذكر هنا اسم فلسطين بدلا من إسرائيل. إذ إن فلسطين كانت ضمن أملاك الدولة العثمانية حتى عام 1918، ثم قطعت منها ووضعت تحت الانتداب البريطاني الذي مهد لقيام إسرائيل بالقوة والغصب فوق الوطن الفلسطيني. (المعربان)

(41) لا نوافق المؤلف على هذا الكلام، إذ لا نعرف في الإسلام شيئا يسمى العقد المقدس، ولم يقل أحد قط أن العلم السياسي فرع من علوم الدين Theology كما سماها في الأصل الإنجليزي. ولن نذهب بعيدا للاستشهاد بما قاله الفقهاء في أمر الإمامة وطبيعتها ووظيفتها (ومثال ذلك كلام ابن حزم المفصل في ذلك الأمر في كتابه «الفصل»)، وإنما نكتفي بأقرب الموارد في هذا الباب، وهو كلام ابن خلدون في الفصل الخامس والعشرين من الباب الثالث من المقدمة وعنوانه «في معنى الإمامة والخلافة» وفي هذا الباب يفرق ابن خلدون تفريقا تاما وواضحا بين الملك الطبيعي أي السياسي الصرف، وبين خلافة صاحب الشرع في حراسة الدين وسياسة الدنيا به. (المعربان)

(42) كذا في الأصل (Society)، والتعبير الإسلامي الدقيق هو الأمة أو الجماعة (The Community). فإذا أردنا الكلام في هذا الموضوع من جهة الواقع في تاريخ دول الإسلام قلنا إنه لم يكن هناك اتفاق بين الأمة والدولة بعد العصر الراشدي. (المعربان)

(43) اللفظ الإنجليزي هو (The Church) ويراد به الكنيسة بصفتها تنظيما دينيا صرفا، أقامه رجال الدين المسيحي لرعاية الكنيسة والمؤمنين بها. والمقصود هنا هو التنظيم الديني الرسمي، أو السلطة الدينية. والمؤلف على أي حال ينكر وجود مثل هذه التفرقة بين سلطة دينية ودنيوية في الإسلام. (المعربان)

(44) كذا في الأصل والمعروف أن الفتوحات الإسلامية بدأت في أيام أبي بكر سنة 11هـ/ 632م. (المعربان)

(45) انظر:

إي. آي. ج. روزنتال — E. I. J. Rosenthal

«بعض وجوه الفكر السياسي الإسلامي» — (Some Aspects of Islamic Political thought)

بحث نشر في مجلة الثقافة الإسلامية — (Islamic Culture)

المجلد 22 (1948) العدد الأول.

(46) انظر:

جوزيف شاخت

«القانون في وحدته واختلافه في الحضارة الإسلامية»

The Law, in unity and variety in Muslim Civilization

تحرير: ج. إي. فون. غرونباوم G. E. Von Grunebaum

(شيكاغو 1955) ص 71 ـ 72. (المؤلف)

(47) هـ. أ. ر. جب H. A. R. Gibb

«نظرية الماوردي في الخلافة» (Al-Mawardi's Theory of the Caliphate)

بحث نشر في «دراسات في حضارة الإسلام» (Studies on the Civilization of Islam)

بإشراف ستانفورد شو Stanford J. Shaw

وليم بولك William R. Polk

(لندن 1962) ص 154 ـ 155.(المؤلف)

وقد ترجم هذا الكتاب إلى العربية من قبل إحسان عباس ومحمد نجم ومحمود زايد ـ بيروت 1964 , 1974، ويشير المؤلف هنا إلى إحداث رويت عن النبي صلى الله عليه وسلم منها: «لا تجتمع أمتي على ضلال»، «لم يكن الله ليجمع أمتي على الضلالة»، «سألت ربي ألا يجمع أمتي على الضلالة فأعطانيها». (المعربان)

(48) هذه العبارة تبدو مبالغا فيها «والنص الإنجليزي هو».

(Its basis is justice rather than right religion)

(المعربان)

(49) انظر ما سبق ذكره في الفصل السابع.

(50) سورة النساء آية 59 ونصها الكامل: «يا أيها الذين آمنوا أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولي الأمر منكم، فإن تنازعتم في شيء فردوه إلى الله والرسول، إن كنتم تؤمنون بالله واليوم الآخر، ذلك خير وأحسن تأويلا»(المعربان)

(51) غالبية أهل السنة يرون أن الأئمة لابد أن يكونوا من قريش، لأسباب لا تتصل بالدين بل بالعصبية القرشية التي كان لها الفضل في قيام دولة الإسلام. ويفهم من كلام بعض الفقهاء أن الإمامة القرشية كفيلة بأن تجمع الكلمة، دون أن يكون القرشي صاحب ملكات للحكم فعلا. فهو أقرب إلى الرمز منه إلى أي شيء في هذه الحالة. ولكن بعض القفهاء من أمثال أبي بكر الباقلاني لا يشترطون القرشية.

انظر عن الأسباب التي تجعل معظم أهل السنة يرون أن تكون الخلافة في قريش:

ابن خلدون ـ المقدمة

الفصل السادس والعشرون من الباب الثالث وعنوانه «في اختلاف الأئمة في حكم منصب الخلافة وشروطه» (المعربان)

(52) كان غلاة الخوارج وبخاصة الأزارقة يرون أن الخلفاء الأمويين ومن بعدهم ارتكبوا الكبائر ومن ثم فلابد من القيام عليهم، وهذا أمر عسير على معظم الناس ولذلك قل أتباعهم وأصبح مذهبهم غير عملي.(المعربان)

(53) تعددت فرق الخوارج حتى بلغت حوالي العشرين فرقة أشهرها خمس:
الأزارقة: أتباع نافع بن الأزرق
الصفرية: أتباع زياد الأصفر
النجدات: أتباع نجدة بن عطية بن عامر الحنفي
الأباضية: أتباع عبدالله بن أباض المري
وتؤمن الأباضية بأن القرآن والحديث هما مصدرا الشريعة الإسلامية، وتقول بالرأي لا بالقياس وتعتبر أبا بكر وعمر القدوة بعد الرسول صلى الله عليه وسلم. يرون إقامة الإمامة عندما تتوافر للمسلمين القوة والعلم ويشترطون في الإمام الفضل والورع لا العصبية القرشية، ومن واجب المسلم الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وإن الله يغفر الصغائر أما كبائر الإثم فلا تمحوها سوى التوبة. ولا تزال من هذه الفرقة بقية في عمان والجزائر وشرق أفريقيا .(المعربان)
(54) الاثنا عشرية: فرقة من فرق الشيعة الإمامية. أخذت اسمها من اعتقادها في أن الأئمة من أحفاد علي ابن أبي طالب اثنا عشر، ثم استتر الأئمة بعد ذلك ليعودوا إلى الظهور عندما يشاء الله فيملأون الأرض عدلا بعد أن ملئت جورا . وهي ترى أن الخلافة بعد الحسين بن علي انتقلت إلى علي زين العابدين، ومن بعده لمحمد الباقر ثم لابنه موسى الكاظم ثم لعلي الرضا، ثم لمحمد الجواد، ثم لعلي الهادي ثم للحسن العسكري، ثم لمحمد بن الحسن العسكري وهو الإمام الثاني عشر الذي اعتقدوا أنه دخل سردابا في دار أبيه بسر من رأى عام 265هـ ولم يعد بعد . وسوف يرجع في زمن لا يعلمه إلا الله، ليحكم بين الناس بالعدل كما حكمهم جده الرسول الأمين.
محمد أبو زهرة: المذاهب الإسلامية ص 81. (المعربان)
(55) بهذه الكلمة ترجمنا لفظ (Constitutional) الوارد في الأصل. والترجمة ليست دقيقة، ولكنها على أي حال أقرب للمفهوم الإسلامي من كلمة: دستوري. ولفظ شورى في الحقيقة لا يعني مجرد الشورى، بل يعني في الإسلام أن الجماعة لابد أن تتشاور في شؤونها فقد جاء في القرآن الكريم «وشاورهم في الأمر» و «أمرهم شورى بينهم» والموضوع هنا صريح وواضح وهو أن ولي الأمر لابد من أن يشاور الناس في الأمر، أما صورة تنفيذ هذا الأمر فهي التي لم يهتم بها فقهاء المسلمين الاهتمام الكافي.(المعربان)
(56) الحسن البصري: من أعلام فقهاء البصرة وهو الحسن بن أبي الحسن يسار البصري، من التابعين وكان إمام أهل البصرة وغاية في الفصاحة والوقوف إلى جانب الحق والعدل وله كلمات ومواقف وحكم منثورة في كتب الأدب والتاريخ. (المعربان)
(57) أي أن للإنسان أن يختار الهدى إذا أراد، وأنه مسؤول خلقيا عن أعماله.
انظر فحوى هذه الرسالة في كتاب «المنية والأمل» لأحمد بن يحيى بن المرتضى. ص 12 ـ 14. (حيدر أباد 1902) (المعربان)
(58) ج. أوبرمان J. Obermann
«التفكير الديني السياسي في صدر الإسلام: رسالة الحسن البصري حول القدر».
(Political Theology in Early Islam; Hasan al-Basri’s Treatise on Qadar)
بحث نشر في مجلة الجمعية الأمريكية الشرقية.
(Journal of the American Oriental society)
مجلد 55 (1935) ص 138 ـ 162.

(59) يقول ابن المقفع في رسالة الصحابة: «فلو أن أمير المؤمنين كتب أمانا معروفا بليغا وجيزا محيطا بكل شيء يجب أن يعملوا فيه أو يكفوا عنه بالغا في الحجة، قاصرا عن الغلو يحفظه رؤساؤهم، حتى يقودوا به دهماءهم، ويتعهدوا به منهم من دونهم من عرض الناس، لكان ذلك إن شاء الله لرأيهم صلاحا، وعلى من سواهم حجة، وعند الله عذرا». (المعربان)

(60) هذا القول أصلا حديث ينسب إلى الرسول صلى الله عليه وسلم.(المعربان)

(61) ذكر ابن المقفع أن أصحاب هذا الرأي كانوا يقولون «بل نطيع الأئمة في كل أمورنا ولا نفتش عن طاعة الله ولا معصيته، ولا يكون أحد منا عليهم حسيبا، هم ولاة الأمر، وأهل العلم، ونحن الأتباع وعلينا الطاعة والتسليم». (المعربان)

(62) بيرنارد لويس B. Lewis

«مفاهيم إسلامية عن الثورة»

(Islamic concepts of Revolution)

بحث نشر في كتاب «الثورة في الشرق الأوسط».

(Revolution in the Middle East)

بإشراف ب.ج. فاتكيوتيس P. J. Vatikiotis

(لندن 1972) ص 34 وما بعدها. (المعربان)

(63) يقول ابن المقفع في رسالته في ذلك:

«فلو رأى أمير المؤمنين أن يأمر بهذه الأقضية والسير المختلفة فترفع إليه في كتاب، ويرفع معها ما يحتج به كل قوم من سنة وقياس، ثم نظر في ذلك أمير المؤمنين وأمضى في كل قضية رأيه الذي يلهمه الله، ويعزم عليه عزما وينهي عن القضاء بخلافه، وكتب بذلك كتابا جامعا. لرجونا أن يجعل الله هذه الأحكام المختلطة الصواب بالخطأ حكما واحدا صوابا، لرجونا أن يكون اجتماع السير قرينة لإجماع الأمر برأي أمير المؤمنين وعلى لسانه، ثم يكون ذلك من إمام آخر إلى آخر الدهر إن شاء الله». (المعربان)

(64) للاستزادة حول هذا الموضوع انظر: س. د. جويتين. S. S. Goitein

«نقطة تحول في تاريخ الدولة الإسلامية» (A Turning Point in the History of Muslim State)

بحث نشر في مجلة الثقافة الإسلامية (Islamic Culture)

مجلد 23 (949) ص 120 ـ 135.

(65) لا ندري لماذا أسقط المؤلف تقرير الجاحظ لصحة إمامة عمر بن الخطاب.

كما ورد في مقدمة رسالته ضد «النابتة»(المعربان)

(66) شارل بيلا: C. Pellat

«الإمامة في نظرية الجاحظ» (L’Imamat dans la doctrine de GahiZ)

بحث نشر في مجلة دراسات إسلامية (Studia Islamica) مجلد 15 (1962) ص 23 ـ 52. ففي رسالته ضد «النابتة» وهم أنصار الأمويين، ينكر الجاحظ نظرية الطاعة المطلقة، ويؤكد واجب المؤمنين في إدانة الحاكم غير الشرعي وخلعه وعزله إن أمكن.

وانظر: شارل بيلا:

«رسالة النابتة للجاحظ، وثيقة مهمة للتاريخ السياسي الديني في الإسلام»

(La Nabita de Djahiz, un document important pour l’histoire politi religieuse de L’Islam)

بحث نشر في حوليات معهد الدراسات الشرقية في الجزائر.

(annales de l'Institut des Etudes orientales, Algers)

المجلد العاشر (152) ص 303 ـ 325.

(67) شارل بيلا C. Pellat

«الإمامة في نظرية الجاحظ»

(L'Imamat dans la doctrine de Gahiz)

(68) أو على حد تعبير ابن المقفع «لعب ساعة ودمار دهر».

انظر : الأدب الكبير ـ الفقرة الخاصة بأقسام الملك.(المعربان)

(69) اشارة إلى عبارة ابن المقفع في الأدب الصغير التي يقول فيها : «ثم على الملوك بعد ذلك تعهد عمالهم وتفقد أمورهم، حتى لا يخفى عليهم إحسان محسن ولا إساءة مسيء»(المعربان)

(70) ينفي الأستاذ شارل بيلا نسبة «كتاب التاج» إلى الجاحظ.

انظر مؤلفه : «كتاب التاج المنسوب إلى الجاحظ» (Le Livre de la couronne attribue GahiZ)

باريس 1954 ص 13 ـ 15.

(71) انظر ما يقوله مؤلف كتاب التاج في المقدمة، «ومنها أن سعادة العامة في تبجيل الملوك وطاعتها.. وأن الملوك هم الأس والرعية هم البناء ومن لا أس له مهدوم. ويضيف «إن الله فرض طاعة من أطاع الله من الملوك حتى قرنها بطاعته وطاعة رسوله صلى الله عليه وسلم».(المعربان)

(72) نفس المصدر السابق ص 157, 160. (المؤلف).

(73) هـ. أ. ر. جب H. A. R. Gibb

«تطور الحكومة في صدر الإسلام وعهد الأمويين» وهو الفصل الثاني من كتاب دراسات في حضارة الإسلام ص 45.

("The evolution of government" in studies on the civilization of Islam)

(74) لكن الدعوة السلمية إلى الإسلام ينبغي أن تسبق الجهاد بالسيف، ويخير الناس بين الإسلام أو الجزية أو الحرب. ومن الممكن أن يقوم سلام مؤقت بين المسلمين وغير المسلمين كما حدث عندما عقد الرسول صلى الله عليه وسلم صلح الحديبية. ثم إن هناك آية قرآنية كريمة نصها ﴿وإن جنحوا للسلم فاجنح لها وتوكل على الله إنه هو السميع العليم﴾ الأنفال (8) آية (61) **(المعربان)**

(75) يعتبر كتاب «الفرق بين الفرق» للبغدادي مهما بالنسبة للموقف الذي ينبغي اتخاذه تجاه المنشقين وإثبات المسوغات الشرعية لمناهضة المتطرفين. (انظر: هـ. لاوست: ترتيب الطوائف في كتاب الفرق بين الفرق للبغدادي ـ مجلة الدراسات الإسلامية مجلد 29 (1961) ص 19 ـ 60).

H. Laoust, la Classification des sects dans la Fargd, al Baghdadi, Revue de. Etudes Islamiques, XXIX (1961), 19-60.

(76) هناك تجوز كثير في القول بأن أهل السنة قبلوا آراء الماوردي كما وردت في الأحكام السلطانية. (المعربان)

(77) انظر ما كتبه الماوردي في ذلك في الفصل قبل الأخير من الباب الأول من «الأحكام السلطانية» بعنوان : «فصل إذا نقص تصرف الإمام». وانظر أيضا ما ذكره المؤلف عن إمارة الاستيلاء في الباب الثالث من كتابه. (المعربان)

(78) يقول الماوردي في ذلك:
«إذا عقدت الإمامة لإمامين في بلدين، لم تنعقد إمامتهما لأنه لا يجوز أن يكون للأمة إمامان في وقت واحد، وإن شذ قوم فجوزوه». (المعربان)
(79) كذا في الأصل وهو تعبير غير دقيق لأن الشروط التي ذكرها الماوردي لم يضعها بنفسه وإنما كان يقول بها جمهور من الفقهاء.

(80) انظر الأحكام السلطانية ص 6. (المعربان)

(81) أورد المؤلف هذه الشروط مختصرة وقد رأينا إثباتها كاملة كما ذكرها الماوردي إتماما للمعنى والفائدة كما أسقط المؤلف الشرط العاشر وهو «أن يباشر الإمام بنفسه مشارفة الأمور وتصفح الأحوال، لينهض بسياسة الأمة، وحراسة الملة، ولا يقول على التفويض تشاغلا بلذة أو عبادة فقد يخون الأمين ويغش الناصح». (انظر الأحكام السلطانية ص 15، 16).
(82) أوجز المؤلف عبارة الماوردي إيجازا شديدا كاد أن يؤثر في المعنى ونورد فيما يلي ما قاله الماوردي في ذلك:
«والذي يتغير به حالة (الإمام) فيخرج به عن الإمامة شيئان: أحدهما جرح في عدالته وهو الفسق فهو على ضربين: أحدهما ما تابع فيه الشهوة والثاني ما يتعلق فيه بشبهة. فأما الأول منهما فمتعلق بأفعال الجوارح وهو ارتكابه للمحظورات وإقدامه على المنكرات تحكيما للشهوة وانقيادا للهوى، فهذا فسق يمنع من انعقاد الإمامة ومن استدامتها... وأما الثاني منهما فمتعلق بالاعتقاد المتأول بشبهة تعترض فيتأول لها خلاف الحق».
الأحكام السلطانية ص 17. (المعربان)
(83) إشارة إلى انتفاض الوزير العباسي عبد الرحيم البساسيري ودخوله في أمر المستنصر الفاطمي واقتحامه بغداد والدعوة له سنة 450هـ، وهي السنة التي توفي فيها الماوردي. وقد دلت أحداث السنوات السابقة على ذلك على ازدياد النفوذ الفاطمي في بلاد الشام والعراق.(المعربان)
(84) نعتقد أن المراد بذلك تحديد سلطان الخليفة على عمال النواحي أو أمرائها بعد قيام نظام إمرة الأمراء الذي يتنازل الخليفة فيه عن كل سلطاته السياسية والإدارية لأمير الأمراء. والحديث هنا عما يسمى إمارة التنفيذ لأن أمير الأمراء كان منفذا لأوامر الخليفة فحسب، وكان ذلك قبل البويهيين، فلما جاءوا أصبحت إمارتهم للأمراء إمارة تفويض كما يفهم مما سيجيء بعد من حديث المؤلف.(المعربان)
(85) الماوردي: الأحكام السلطانية ص 43
(86) نفس المصدر والصفحة.
وقد صححنا لفظ انتشاره بلفظ انتثاره فهو المعنى المراد هنا، ويلاحظ أن أبا الحسن على الماوردي في كل هذا الكلام يريد أن يبرر دون حق أو اعتماد على شرع أو منطق اغتصاب البويهيين للسلطة المطلقة في الدولة، بل هو يبرر مظالمهم ويطلق يدهم في الأموال والإبشار بحجة الخوف من انتشار الأمر أي تفرقة ووقوع الفتنة. ويشبه هذا ما استند إليه المفتون في العصر العثماني من الاستناد إلى قول الله تعالى في سورة التوبة ﴿الفتنة أشد من القتل﴾ لتبرير اغتيال السلاطين لأرواح الناس. وقد كان هذا من المآخذ الكثيرة على الماوردي، وقد أنكر كلامه وتصرفه الكثيرون من أهل الديانة والفقه في عصره وذموه ذما شديدا .(المعربان)
(87) يراد بالشروط هنا القانون. (المعربان)

(88) ليس لدينا أي نص لاتفاق الرشيد مع إبراهيم بن الأغلب سنة 184هـ/ 800م ولكننا نستنتج شروطه من مجرى الأحداث، فقد كان بنو الأغلب مستقلين عن الدولة العباسية فيما يتصل بالشؤون الداخلية فيما عدا الفقهاء، فقد كان الخليفة يولي القاضي وإذا اختاره ابن الأغلب فلابد من إقرار الخليفة هذا الاختيار، ثم إنه حدث مرة أن قام الخليفة بعزل الوالي الأغلبي وهو ابراهيم ابن أحمد وتولية ابنه مكانه. وكل شيء في دولة بني الأغلب كان يجري باسم الخليفة العباسي من خطبة وسكة وسياسة عامة للدولة، ولا نفهم ما يريده المؤلف بأن الخليفة كان له الحق في توجيه الشؤون الدينية للدولة، إلا إذا كان المراد حق الخليفة في اختيار القاضي.(المعربان)

(89) الأحكام السلطانية ص 34.

(90) انظر هـ. أ. ر. جب H. A. R. Gibb

نظرية الماوردي في الخلافة (Al-Mawardi's Theory of the Caliphate)

فصل في كتاب دراسات في حضارة الإسلام ص 151 ـ 165.

(Studies on the Civilization of Islam)

وذلك للوقوف على مناقشة وافية لنظرية الماوردي. (المؤلف).

وانظر الترجمة العربية لهذا الكتاب ص 198 ـ 215. (المعربان)

(91) ج. أي. فون جرونباوم G. E. von Grunebaum

الإسلام في العصور الوسطى (Medieval Islam)

شيكاغو (1946) ص 168.

(92) دافع الغزالي عن رأيه في هذه المسألة قائلا «ليست هذه مسامحة عن الاختيار ولكن الضرورات تبيح المحظورات فنحن نعلم أن تناول الميتة محظور ولكن الموت أشد منه، فليت شعري من لا يساعد على هذا ويقضي ببطلان الإمامة في عصرنا لفوات شروطها وهو عاجز عن الاستبدال بالمتصدي لها، بل هو فاقد للمتصف بشروطها فأي أحواله أحسن، أن يقول القضاة معزولون والولايات باطلة والأنكحة غير منعقدة وجميع تصرفات الولاة في أقطار العالم غير نافذة وإنما الخلق كلهم مقدمون على الحرام، أو أن يقول الإمامة منعقدة والتصرفات والولايات نافذة بحكم الحال والاضطرار. فهو بين ثلاثة أمور إما أن يمنع الناس من الأنكحة والتصرفات المنوطة بالقضاة وهو مستحيل ومؤدي إلى تعطيل المعايش كلها ويفضي إلى تشتيت الآراء ومهلك للجماهير والدهماء، أو يقول إنهم يقدمون على الأنكحة والتصرفات ولكنهم مقدمون على الحرام إلا أنه لا يحكم بفسقهم ومعصيتهم بضرورة الحال، وإما أن نقول بحكم انعقاد الإمامة مع فوات شروطها لضرورة الحال، ومعلوم أن البعيد مع الأبعد قريب وأهون الشرين خير ويجب على العاقل اختياره» (الغزالي: الاقتصاد في الاعتقاد (بيروت 1969)) ص 217.

(93) يقول الغزالي إن تولية الإمام لا تتم إلا من أحد ثلاثة: «إما التنصيص من جهة النبي صلى الله عليه وسلم، وإما التنصيص من جهة إمام العصر بأن يعين لولاية العهد شخصا معينا من أولاده أو سائر قريش، وإما التفويض من رجل ذي شوكة يقتضي انقياده وتفويضه متابعة الآخرين ومبادرتهم إلى المبايعة، وذلك قد يسلم في بعض الأعصار لشخص واحد مرموق في نفسه مرزوق بالمتابعة مسؤول على الكافة. ففي بيعته وتفويضه كفاية عن تفويض غيره لأن المقصود أن يجتمع شتات الآراء لشخص مطاع. وقد صار الإمام بمبايعته هذا المطاع مطاعا» (الاقتصاد في الاعتقاد ص 216)

وانظر أيضا إحياء علوم الدين جـ2 ص 124.(المعربان)

(94) انظر: (Al-Ghazali's theory of Islamic Government)
ل. بندر L. Binder
«نظرية الغزالي في الحكومة الإسلامية»
«مجلة عالم الإسلام» (The Muslim world)
«مجلد 45 (1955) ص 229 ـ 241.
وذلك للاطلاع على بحث واف لنظرية الغزالي. (المعربان)

(95) لا نوافق المؤلف على هذا الرأي: فقد ظل الخليفة حتى بعد ضعف السلاجقة وتحوله إلى أمير إقطاعي يحكم بغداد وإقليمها رمزا لوحدة الأمة. وكان السلاطين جميعا يحصلون منه على التفويض والخلع. أما أن السلاطين أصبحوا يرون أنهم معينون بإرادة الله فلا نعرف مرجع المؤلف في ذلك القول.(المعربان)

(96) ابن جماعة: 639 ـ 733هـ/ 1241 ـ 1333م
هو محمد بن إبراهيم بن سعد الله بن جماعة الكتاني الحموي الشافعي، بدر الدين أبو عبدالله، قاض من العلماء بالحديث وسائر علوم الدين، ولد في حماة وتولى عدة مناصب دينية أهمها الخطبة في المسجد الأقصى في القدس والقضاء بمصر والشام، وتوفي بمصر عن سن عالية. وقد ترك عدة مصنفات أهمها المنهل الروي في الحديث النبوي، تذكرة السامع والمتكلم في آداب العالم والمتعلم، تحرير الأحكام في تدبير أهل الإسلام، السيرة النبوية، مستند الأجناد في آلات الجهاد، الخلفاء، ورسالة في الإسطرلاب.
انظر مادة ابن جماعة (Ibn Giama'a) في دائرة المعارف الإسلامية ط2 مجلد 3 ص 748، 749.(المعربان)

(97) أورد فون غرونباوم Von Grunebaum
هذه العبارة في كتابه «الإسلام الوسيط» ص 69 (Medieval Islam). المؤلف.
والنص وارد في كتاب: تحرير الأحكام في تدبير أهل الإسلام لإبن جماعة انظر: الترجمة العربية لتراث الإسلام ط1 (ترجمة جرجس فتح الله) وقد نشر نص ابن جماعة هذا هـ. كوفلر في مجلة إسلاميكا Islamica المجلد السادس العدد 4 ص 355 وما بعدها ـ انظر: هاملتون جب: دراسات في حضارة الإسلام ـ ترجمة إحسان عباس ومحمد نجم ومحمود زايد بيروت ط2 ص 188, 196.
وفيه جزء آخر من هذا النص المقيد وهو :
يقول ابن جماعة «فإذا خلا الوقت عن إمام فتصدى لها من هو ليس من أهلها، وقهر الناس بشوكته وجنوده بغير بيعة أو استخلاف انعقدت بيعته ولزمت طاعته، لينتظم شمل المسلمين وتجمع كلمتهم ولا يقدح في ذلك كونه جاهلا أو فاسقا في الأصح. وإذا انعقدت الإمامة بالشوكة والغلبة لواحد ثم قام آخر فقهر الأول بشوكته وجنوده انعزل الأول وصار الثاني إماما، لما قدمناه من مصلحة المسلمين وجمع كلمتهم». (المعربان)

(98) ابن تيميه: 661هـ ـ 728هـ/ 1263 ـ 1328م: أحمد بن عبد الحليم بن عبد السلام النميري الحراني الدمشقي الحنبلي. أبو العباس، تقي الدين. ولد في حران وتحول به أبوه إلى دمشق فنبغ واشتهر. جلس للتدريس والإفتاء واشترك في الجهاد ضد التتار. وكان اجتهاده وحرية رأيه سببا في عداوة فقهاء عصره له واستعدائهم السلطان عليه، فحبس في القاهرة والإسكندرية ودمشق. وصنف العديد من المؤلفات في العلوم الدينية منها: الجوامع، والفتاوى، والإيمان، السياسة الشرعية

في إصلاح الراعي والرعية، والحسبة في الإسلام.

(99) يقول ابن تيمية في ذلك: «وكل بني آدم لا تتم مصلحتهم لا في الدنيا ولا في الآخرة إلا في الاجتماع والتناصر. فالتعاون على جلب منافعهم والتناصر لدفع مضارهم، ولهذا يقال الإنسان مدني بالطبع».

انظر ابن تيمية: رسالة الحسبة في الإسلام ص 2, 3. (المعربان)

(100) يقول ابن تيمية في ذلك: «لا غنى لولي الأمر عن المشاورة، وقد قيل إن الله أمر بها نبيه لتأليف قلوب أصحابه، وليقتدي به من بعده، وليستخرج منهم الرأي فيما لم ينزل فيه وحي».

انظر: السياسة الشرعية في إصلاح الراعي والرعية (القاهرة ط3 (1955) ص 157, 158. (المعربان)

(101) عبارة المؤلف لا تعبر بدقة تامة عما ذهب إليه ابن تيمية في هذا الشأن. فهو يؤكد أن للولاية ركنين هما القوة والأمانة، وبعد أن يشرح هذين الركنين يقول: «ومع أنه يجوز تولية غير الأهل للضرورة إذا كان أصلح الموجود، فيجب مع ذلك السعي في إصلاح الأحوال حتى يكمل الناس ما لابد لهم منه من أمور الولايات والإمارات ونحوها».

نفس المصدر ص 14 ـ 21. (المعربان)

(102) انظر قول ابن تيمية في ذلك: «يجب أن يعرف أن ولاية الناس من أعظم واجبات الدين، بل لا قيام للدين إلا بها، فإن بني آدم لا تتم مصلحتهم إلا بالاجتماع لحاجة بعضهم إلى بعض ولابد لهم عند الاجتماع من رأس... ولأن الله تعالى أوجب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ولا يتم ذلك إلا بقوة وإمارة. وكذلك سائر ما أوجبه من الجهاد والعدل وإقامة الحج والجمع والأعياد ونصرة المظلوم وإقامة الحدود، ولا تتم إلا بالقوة والإمارة. ولهذا روي أن السلطان ظل الله في الأرض، ويقال ستون سنة من إمام جائر أصلح من ليلة بلا سلطان والتجربة تبين ذلك. فالواجب اتخاذ الإمارة دينا وقربة يتقرب بها إلى الله».

نفس المصدر السابق ص 161. (المعربان)

(103) يذهب ابن تيمية إلى منع الخروج على النظام السياسي القائم ما دامت أمور الدولة الأساسية من دينية ودنيوية مستقرة مؤمنة. ويرى أن نتائج الثورة أو الخروج على ذلك النظام أشد مفسدة. وفي ذلك يقول:

«وقَلّ من خرج على إمام ذي سلطان إلا كان من تولد من فعله من الشر، أعظم مما تولد من الخير».

انظر الذهبي: المنتقى من منهاج الاعتدال ص 285.

وانظر أيضا: محمد بن المبارك، الدولة ونظام الحسبة عند ابن تيمية ص 48. (المعربان)

(104) انظر: هنري لاووست H. Laoust

«بحث حول النظريات الاجتماعية والسياسية لابن تيمية».

(Essai sur les doctrines sociales et politiques de Ibn Taimiya)

(القاهرة 1939).

وللاطلاع على بحث شامل لنظرية ابن تيمية انظر أيضا لنفس المؤلف:

«مبحث حول القانون العام عند ابن تيمية» (Le Traité de droit public d'Ibn Taimiya)

(بيروت 1948).

(105) إشارة إلى ثورة الضحاك بن قيس الشيباني الخارجي الذي خرج عام 127هـ وغلب على

الكوفة ثم استولى على الموصل وكورها عام 128هـ. وقد قضى عليه مروان بن محمد وابنه عبدالله عام 129هـ.(المعربان)

(106) انظر: أ. هـ. داود A. H. Dawood

«دراسة مقارنة بين أدب البلاط العربي والفارسي من القرن الثاني إلى القرن السادس للهجرة».

A Comparative Study of Arabic and Persian Mirrors for Princes from the Second to the Sixth)

(.century A. H

رسالة دكتوراه غير مطبوعة (جامعة لندن 1965) ـ المؤلف ـ

ويقول عبد الحميد الكاتب في رسالته على لسان مروان بن محمد إلى ولده:

«فاجتلب لنفسك محمود الذكر، وباقي لسان الصدق، بالحذر لما تقدم إليك فيه أمير المؤمنين، متحرزا من دخول الآفات عليك، من حيث أمتك وقلة ثقتك بمحكمها. من ذلك أن تملك أمورك بالقصد، وتداري جندك بالإحسان، وتصون سرك بالكتمان، وتداوي حقدك بالإنصاف، وتذلل نفسك بالعدل».

انظر أحمد صفوت، جمهرة رسائل العرب ط1 (القاهرة 1937) جـ2 ص 479. (المعربان)

(107) نفس المصدر السابق،

وانظر هذه الوصية في: جمهرة رسائل العرب ج3 ص 143 ـ 145. (المعربان)

(108) انظر: ر. سي. تسيز R. S. Zaehner

«فجر الزرواشتية وغروبها»

The Dawn and Twilight of Zoroastrianism

لندن 1961.

(109) قد يكون في هذا الجزء إشارة إلى ما جاء في عهد أردشير من ضرورة المحافظة على التقسيم الطبقي للرعية:

«فمن ألفى الرعية منكم بعدي وهي على حال أقسامها الأربعة (التي هي أصحاب الدين والحرب والتدبير والخدمة). من ذلك الأساورة صنف، والعباد والنساك وسدنة النيران صنف، والكتاب والمنجمون والأطباء صنف، والزراع والمهان والتجار صنف. فلا يكونن بإصلاح جسده أشد اهتماما منه لإحياء تلك الحال وتفتيش ما يحدث فيها من الدخلات.

ولا يكونن لانتقاله عن الملك بأجزع منه لانتقال صنف من هذه الأصناف إلى غير رتبته. لأن تنقل الناس (عن مراتبهم) سريع في تنقل الملك عن ملكه إما إلى خلع وإما إلى قتل. فلا يكونن لشيء من الأشياء بأوحش منه من رأس صار ذنبا وذنب صار رأسا أو يد مشغولة أحدثت فراغا».

انظر: إحسان عباس: عهد أردشير (بيروت 1967) ص 62، 63.(المعربان)

(110) نظام الملك: الحسن بن علي بن إسحاق الطوسي، أبو علي، وزير حازم عالي الهمة، تأدب بآداب العرب وسمع الحديث الكثير، واشتغل بالأعمال السلطانية. استوزه السلطان ألب أرسلان مدة عشر سنوات. وبعد موت هذا السلطان خلفه ابنه ملكشاه فاستوزر نظام الملك وجعل الأمر كله له مدة عشرين سنة. وألف كتاب «سياست نامه» في سياسة الملك بالفارسية.

وكان محبا للعلم وتنسب إليه المدارس النظامية المشهورة في الشرق الإسلامي. اغتاله ديلمي قرب نهاوند ودفن في أصفهان.

ولمزيد من التفاصيل عن كتاب «سياست نامه» انظر: الفصل الرابع من كتاب: براون: تاريخ الأدب في إيران، ترجمة إبراهيم الشواربي (القاهرة 1954) ص 259 وما بعدها. (المعربان)

(111) لمزيد من التفصيل عن نظرية نظام الملك السياسية، انظر فصل الخلافة والسلطنة الذي وضعه هـ. أ. ر. جب H. A. R. Gibb
وهارولد بوين Harold Bowen
في كتاب «المجتمع الإسلامي والغرب» ط1967. Islamic Society and the West
المجلد الأول الجزء الأول ص 30 ـ 31.(المعربان)
(112) الطرطوشي: محمد بن الوليد بن محمد بن خلف القرشي الفهري الأندلسي: أبو بكر من أهل طرطوشة بشرق الأندلس فقيه زاهد. وضع عدة مؤلفات أهمها: سراج الملوك، وبر الوالدين، الفتن، الحوادث والبدع، مختصر تفسير الثعالبي. وتعليقه في مسائل الخلاف وأصول الفقه. وذكر أن له كتابا يعارض به كتاب إحياء علوم الدين للغزالي.
والكتاب الذي يعلق عليه المؤلف هنا هو كتاب «سراج الملوك» وهو مؤلف في السياسة وتدبير الملك. طبع في القاهرة وترجم إلى الإسبانية. (المعربان)
(113) قابوس نامة: كتاب يشتمل على موضوعات تتصل بمبادئ الأخلاق وقواعدها. وقد ألفه «عنصر المعالي كيقاوس» حفيد قابوس بن وشمكير أمير طبرستان، ووجهه إلى ابنه «كيلانشاه». ويتألف هذا الكتاب من أربعة وعشرين فصلا تدور الفصول الأربعة الأولى منها حول الله والخليقة والرسل والطاعة والفروض الدينية. وهناك فصول أخرى تتعلق بحقوق الوالدين، والتواضع والوفاء، وتربية الأطفال، والعلوم، وصفات الملك والوزير وواجباتهما، فضلا عن الآداب المتبعة في المأكل والمشرب والنوم، والتمتع بالحياة. والكتاب غني بالحكمة والأمثال والحكايات القائمة على التجارب. انظر:
براون: تاريخ الآداب في إيران
ص 345 وما بعدها. (المعربان)
(114) يذكر أحد تلاميذ الغزالي الذي قام بترجمة كتابه نصيحة الملوك بعنوان «التبر المسبوك في نصيحة الملوك» (القاهرة 1968م) أن الغزالي ألف كتابه هذا للسلطان محمد بن ملك شاه وليس لأخيه سنجر.
انظر: الغزالي التبر المسبوك في نصيحة الملوك ص 5.
وانظر أيضا كشف الظنون جـ1 ص 243. (المعربان)
(115) يقول الغزالي في ذلك:
«... والسلطان العادل من عدل بين العباد وحذر من الجور والفساد»
التبر المسبوك في نصيحة الملوك ص 44. (المعربان)
(116) يقول الغزالي في ذلك:
«اعلم أن أولئك الملوك القدماء كانت همتهم واجتهادهم في عمارة ولاياتهم بعدهم. روي أنه كلما كانت الولاية أعمر، كانت الرعية أوفى وأشكر، وكانوا يعلمون أن الذي قالته العلماء، ونطقت به الحكماء، صحيح لا ريب فيه وهو قولهم: إن الدين بالملك، والملك بالجند، والجند بالمال، والمال بعمارة البلاد، وعمارة البلاد بالعدل في العباد».
نفس المصدر ص 47.(المعربان)
(117) يقول الغزالي «وسلطان هذا الزمان ينبغي أن يكون له أوفى سياسة، وأتم هيبة لأن الناس هذا الزمان ليسوا كالمتقدمين. فإن زماننا هذا زمان ذوي الوقاحة والسفهاء، وأهل القسوة والشحناء،

وإذا كان السلطان فيهم ضعيفا أو كان غير ذي سياسة وهيبة، فلا شك أن ذلك يكون سبب خراب البلاد وأن الخلل يعود إلى الدين والدنيا، وفي الأمثال جور السلطان مائة عام، ولا جور الرعية بعضهم على بعض سنة واحدة. وإذا جارت الرعية سلط الله عليها سلطانا جائرا وملكا قاهرا».

نفس المصدر ص 65, 75. (المعربان)

(118) يقول الغزالي: «وفي الجملة ينبغي لمن أراد حفظ العدل على الرعية، أن يرتب غلمانه وعماله للعدل، ويحفظ أحوال العباد وينظر فيها كما ينظر في أحوال أهله وأولاده ومنزله. ولا يتم ذلك إلا بحفظ العدل أولا من باطنه، وذلك ألا يسلط شهوته وغضبه على عقله ودينه، ولا يجعل عقله ودينه أسرى شهوته وغضبه. بل يجعل شهوته وغضبه أسرى عقله ودينه».

نفس المصدر ص 22.(المعربان)

(119) ابن الطقطقي: 660 ـ 709هـ/ 1262 ـ 1309م

محمد بن علي بن محمد بن طباطبا أبو جعفر بابن الطقطقي. مؤرخ علوي من أهل الموصل. ألف كتاب «الفخري في الآداب السلطانية والدول الإسلامية» في عهد دولة المغول الأيلخانية وهو يثني فيه على المغول ودولتهم». (المعربان)

(120) وصاف الحضرة: (ت 719هـ 1319م) هو عبدالله بن فضل الله الشيرازي. اشتغل بالتاريخ والآداب، ويعتبر من مؤرخي المغول وله من المصنفات: تجزية الأمصار وتزحية الأعصار «ويعرف اختصارا بتاريخ الوصاف». وأصداف الأوصاف، (في التاريخ والتراجم)، ومنتخبات وصاف في (الآداب). (المعربان)

(121) الكاشفي: حسين بن علي البيهقي السبزواري، واعظ جامع للعلوم الدينية له مصنفات كثيرة منها:

جواهر التفسير: ومختصره، وأنوار السهيلي في تهذيب كليلة ودمنة، وأخلاق محسني (بالفارسية). (المعربان)

(122) نجم الدين الرازي: هو نجم الدين دايه واسمه أبو بكر عبدالله بن محمد شاهاور، وقد اشتهر بميوله الصوفية وقوله الشعر وألف مصنفات أهمها «مرصاد العباد» الذي يتحدث فيه عن نفسه وعن شيوخه وآرائه الصوفية، «وبحر الحقائق» الذي ألفه في سيواس بآسيا الصغرى عندما التجأ إليها ناجيا بنفسه من المغول. والتقى في تلك البلاد بالشيخ صدر الدين القونيوي وجلال الدين الرومي. ـ المعربان ـ

(123) هذه إحدى الصور التي يعرب عليها لفظ (Classical) وقد يقال كلاسيكي وهو خطأ لأنه نسبة إلى صفة. وقد عربها بعضهم على اتباعية أي تقليدية في مقابل ابتداعية (Romantic). والمؤلف يعني بالكلاسية الواردة في المتن اليونانية القديمة. (المعربان)

(124) محسن مهدي: M. Mahdi

الفارابي في تاريخ الفلسفة السياسية (Alfarabi, in History of Political Philosophy)

حرره: ل. شتراوس L. Strauss

ج. كروبسي J. Cropsey

(125) أي. آي جيه. روزنتال E. I. J Rosenthal

«بعض ملامح الفكر السياسي الإسلامي» (Some Aspects of Islamic Political Thought)ص6.

وانظر أيضا الفارابي: آراء أهل المدينة الفاضلة (القاهرة طبعة محمد علي صبيح) ص 79 وما

بعدها .(المعربان)

(126) انظر ما ذهب إليه الفارابي في القول في الأشياء المشتركة لأهل المدينة الفاضلة: «وحكماء المدينة الفاضلة هم الذين يعرفون هذه (الأشياء) ببراهين وبصائر أنفسهم، ومن يلي الحكماء يعرفون هذه على ما هي عليه موجودة ببصائر الحكماء اتباعا لهم وتصديقا لهم وثقة بهم. والباقون منهم يعرفونها بالمثالات التي تحاكيها»

الفارابي: آراء أهل المدينة الفاضلة ص 94.(المعربان)

(127) محسن مهدي: M. Mahdi

«الفارابي» ص 164، 165.

(128) أوجز المؤلف رأي الفارابي في هذه المسألة إيجازا شديدا بدت معه العبارة غير واضحة تماما. ونفصل ما ذهب إليه الفارابي في هذا الشأن فنقول: إن الفارابي قسم العقل الإنسان إلى عقل عملي وعقل نظري. ثم قسم العقل النظري إلى عقل بالقوة وعقل بالفعل، وعقل مستفاد. وربط بعد ذلك العقل المستفاد بالعقل الفعال لكي تحصل المعرفة الإنسانية. ويرى الفارابي أن كل عقل من العقول المذكورة ينزع به الشوق إلى العقل الذي فوقه في الدرجة. والعقل الأعلى يرفع الأدنى إليه والتدرج يتم بمؤثر هو فعل بطبيعته، يعمل على نقل حالة القوة إلى حالة العقل. وهذا المؤثر هو العقل الفعال. ويقول الفارابي: «وإذا جعلت الهيئة الطبيعية مادة العقل المنفعل الذي صار عقلا بالفعل والمنفعل مادة المستفاد. والمستفاد مادة العقل الفعال وأخذت جملة ذلك كشيء واحد. كان هذا الإنسان هو الإنسان الذي حل فيه العقل الفعال. وإذا حصل ذلك في كلا جزأي قوته الناطقة وهما النظرية والعملية ثم في قوته المتخيلة كان هذا الإنسان هو الذي يوحى إليه. فيكون ما يفيض من الله تبارك وتعالى إلى العقل الفعال، يفيضه العقل الفعال إلى عقله المنفعل بتوسط العقل المستفاد ثم إلى قوته المتخيلة. فيكون بما يفيض منه إلى عقله المنفعل حكيما فيلسوفا ومتعقلا على التمام، وبما يفيض منه إلى قوته المتخيلة نبيا منذرا بما سيكون ومخبرا بما هو الآن من الجزئيات، بوجود يعقل فيه الإلهي. وهذا الإنسان هو في أكمل مراتب الإنسانية، وفي أعلى درجات السعادة وتكون نفسه كاملة متحدة بالعقل الفعال على النحو الذي قلنا».

انظر: الفارابي: آراء أهل المدينة الفاضلة ص 78، 79.

وانظر أيضا سعيد زايد: الفارابي دار المعارف بمصر (1962) ص 50. (المعربان)

(129) محسن مهدي: الفارابي ص 162، 163.

(130) ا نظر تفصيل تعريفات الفارابي لأنواع المدن المضادة للمدينة الفاضلة في كتابه «آراء أهل المدينة الفاضلة».

ص 83 ـ 85. (المعربان)

(131) إيه. آي. جيه. روزنتال E. I. J. Rosenthal

«الفكر السياسي في الإسلام في العصر الوسيط» (Political Thought in Medieval Islam)

«كمبردج 1958) ص 143 وما بعدها ص 175 وما بعدها.

(132) يعتبر كتاب «أخلاقي جلالي» الذي وضعه جلال الدين دواني (ت 908هـ/ 1502، 1503م) نسخة مبسطة وشعبية لكتاب «أخلاقي ناصري» وكان الدواني قاضيا دخل في خدمة رئيس قبيلة القطيع الأسود يوسف بن جمان شاه في جنوب بلاد فارس.

(133) في الأصل حصان طروادة (The Trojan Horse)

وقد ترجمنا هذه العبارة «بالدسيس» وهي كلمة توافق إلى حد كبير ما يقصد به المؤلف في عبارته الأصلية. (المعربان)

(134) انظر: جوزيف شاخت J. Schacht

«القانون» (The Law) ص 76, 77 .

الفصل العاشر

(1) انظر مقالة سير إيرنست باركر (Sir Ernest Barker)

بعنوان «الحروب الصليبية» في الطبعة الأولى من كتاب تراث الاسلام

The Legacy of Islam

إذ ما زالت هذه المقالة تستحق القراءة حتى اليوم.

(2) انظر الدراسة القريبة المورد التي وضعها مونجمري واط (W. Montgomery Watt)

في كتاب «إسبانيا الإسلامية». Islamic Spain. أدنبرة 1965 .

وانظر ايضا: دائرة المعارف الإسلامية ط 2 مادة عربية Arabiyya الملحقة بمادة الأدب العربي في إسبانيا.

(3) في هذا التعبير مبالغة لا داعي لها، فما كان للجدل من النصارى إلا نصيب ضئيل من نضج الفكر الإسلامي. (المعربان)

(4) انظر مقدمة ابن خلدون: الفصل الحادي والعشرون «في أن العرب أبعد الناس عن الصنائع» ص 720 ـ721 ـ وكلام ابن خلدون هذا غير قويم، وهو هنا يجري في أعقاب الشعوبيين الذين أرادوا أن ينكروا كل سبق للعرب وميزة. (المعربان)

(5) بيرجشتريسر: (1886 - 1933) مستشرق ألماني تخصص في اللغات السامية والعلوم الإسلامية. قدم مصر أستاذا زائرا في الموسم الدراسي 1931 - 1932 - وألقى في جامعاتها سلسلة محاضرات في تطور النحو العربي وقواعد نشر النصوص العربية.(المعربان)

(6) انظر كتاب «مدخل إلى اللغات السامية» (Einfuhrung in die semitischen Sprachen).

الذي ألفه بيرجشتريسر. ميونيخ 1928 ص 46 وما بعدها.

وانظر: ج. شتروماير (G. Strohmair).

«العربية لغة العلوم كما تتجلي في الترجمات الأولى لكتب الطب» بحث نشر في مجلة

(Mitteilungen des Instutut fur Drientforschung)

المجلد الخامس عشر 1969 - ص 77 - 85.

(7) أي دون حاجة إلى معرفة تامة عميقة باللغة العربية. وهذا صحيح، وهو السبب في إقبال الكثير من المستشرقين على دراسة كتب العلوم والجغرافية عند العرب لأنها لا تتطلب معرفة واسعة باللغة العربية، وإنما تتطلب معرفة بالعلوم وهذا أمر متوافر لديهم قليل عندنا .(المعربان)

(8) ابن جبرول: هو سليمان بن يحيى، أبو أيوب شاعر وفيلسوف يهودي أندلسي. عاش في القرن الخامس الهجري / الحادي عشر الميلادي، توفي حوالي 450 هـ 1058م. معظم أعماله أشعار بالعبرية. وألف بالعربية رسالة صغيرة بعنوان «إصلاح الأخلاق»، وكتابا آخر بعنوان «ينبوع الحياة» انظر : غ. فاجدا: مادة ابن جبرول، دائرة المعارف الإسلامية ط 2. (المعربان)

(9) دراسات فلسفية يهودية وعربية (باريس 1859). (Melanges de Philosophie juive arabe)

تأليف سالمون مونك - (1813 - 1867) وهو مستشرق ألماني درس على فريتاج في ألمانيا ودي ساسي في فرنسا، حيث نشر أعماله المهمة وفي مقدمتها هذا الكتاب.(المعربان)

(10) إسحاق بن سليمان الإسرائيلي - ولد بمصر 236 هـ/ 850م ثم سكن القيروان ولازم الطبيب اليهودي إسحاق بن عمران. كان عالما في الطب والفلسفة وعلم الحاسب وعلم النجوم والمنطق وتأليف اللحون والهندسة وطبائع الأعداد والهيئة وعلم أحكام النجوم. وهو أول من نبغ من اليهود في الفلسفة في بلاد المغرب. (المعربان)

(11) موسى بن ميمون: (529 - 601 هـ/ 1135 - 1204م) أبو عمران، طبيب وفيلسوف وأديب يهودي. ولد في قرطبة ونشأ فيها ثم هاجر إلى المغرب ومنها إلى المشرق حيث استقر أخيرا في مصر وأصبح رئيسا روحيا لطائفة اليهود فيها. له تصانيف كثيرة بالعربية والعبرية منها دلالة الحائرين. نشر قسم منه بالعربية بعنوان «المقدمات الخمس والعشرون» وله أيضا الفصول، وشرح أسماء العقار وغيرها. (المعربان)

(12) ابن العبري: (623 - 685هـ/ 1226 - 1286م) هو غريغوريوس أبو الفرج بن أهرون، ولد بملطية في الثغور الجزرية. وكان من أتباع المذهب اليعقوبي - الطبيعة الواحدة للسيد المسيح - تناولت مؤلفاته المسائل اللاهوتية والفلسفية وعلم الهيئة والطب والتاريخ والنحو والشعر، وله تاريخ في السرياني نقله إلى العربية باسم مختصر تاريخ الدول. ألف أكثر من ثلاثين كتابا بالعربية والسريانية.
(المعربان)

(13) جولدتسيهر I Goldziher

موقف أهل السنة في الإسلام من علوم القدماء.

(Stellung der alten islamischen Orthodoxie den antiken Wissenschaften)

(منشورات الاكاديمية البروسية للعلوم 1916) وهذا المقال من أهم ما كتب جولدتسيهر من أبحاث في تاريخ الفكر الإسلامي.

ماكس مايرهوف وجوزيف شاخت:

«الفاضل الناطق» (Theologus Autodidactus)

لابن النفيس أكسفورد 1968 ص 6 وما بعدها.

(14) جوزيف شاخت: J. Schacht

«ملاحظات على انتقال الفكر اليوناني إلى العرب»

(Remanques sur la transmission de la pensse Greque aux Arabes)

وقد ضمنت في كتاب تاريخ الطب (Histoire de la medecine)

مجلد 2 (1952) ص 11 - 19.

(15) جوليوس روشكا J. Ruska

السيمائيون العرب جـ1 خالد بن يزيد بن معاوية/ هايد لبرج 1924.

(Arabische Alchemisten. 1. Halid Ibn Jazid ibn Muawija)

وقد ترجمنا لفظ (alchimistes) بلفظ سيميائيين، لأن أولئك الناس لم يكونوا كيميائيين (chimistes)، إذ السيمياء لم تكن علما بالمعنى الصحيح فقد كان موضوعها محاولة تحويل المعادن العادية إلى ذهب وفضة، وهي على الجملة أدخل في ميدان الشعبذة منها إلى ميدان العلم الصحيح.
(المعربان)

(16) الحارث بن كندة الثقفي: أشهر أطباء العرب في عصر النبوة. ولد في الطائف قبل الدعوة

وارتحل إلى فارس وتعلم الطب في بيمارستان جنديسابور ودخل في خدمة خسرويه ملك الفرس، ثم عاد إلى الحجاز بعد الدعوة. وكان يستخدم الحجامة والحقن في طبه، وخلفة ابنه النضر. توفي حوالي عام 33هـ/ 653م. (المعربان)

(17) نسطوريوس: Nestorius (380 - 451م). بطريرك القسطنطينية، قال بأقنومين في السيد المسيح واعترض على تسمية السيدة مريم بوالدة الإله وعارضه في ذلك كيرلس الإسكندري. وانعقد بسبب هذه المشكلة ثلاثة مجامع دينية متلاحقة هي مجمع أفسوس 431م، ومجمع خلقدونية 450م ومجمع القسطنطينية 553م. وقررت كلها أن للسيد المسيح طبيعتين متحدتين في أقنوم واحد. وقد عرف أتباع نسطوريوس بالنساطرة، وتبنتها كنيسة فارس التي تدعى أحيانا الكنيسة الآشورية.(المعربان)

(18) ابن الجوزي: كنية ثلاثة من أعلام المسلمين هو عبدالرحمن بن علي أبو الفرج جمال الدين، ويوسف بن عبدالرحمن أبو المحاسن محيي الدين، وسبط ابن الجوزي. والأول هو الذي يعنيه المؤلف هنا وكان علامة عصره في التاريخ والحديث. عاش في بغداد وترك حوالي ثلاثمائة مصنف بينها: تلقيح فهوم أهل الآثار في مختصر السير والأخبار، والمنتظم في تاريخ الملوك والأمم، ومناقب عمر بن عبدالعزيز، ومناقب عمر بن الخطاب، وفضائل القدس، والنقاط المنافع في الطب والفراسة عند العرب وغيرها. (المعربان)

(19) انظر وصف المستشرق الايطالي جريفيني (Griffini) لمخطوط مكتبة الإمبروزيانا رقم سي 95، الذي نشر في مجلة الدراسات الشرقية الإيطالية (Rivista digli studi Orientali) المجلد السابع 1916 ص 568 وما يليها. وقد أثبت المستشرق في ذلك الوصف أن هذا المخطوط يطابق مخطوط المكتبة البودلية في أكسفود ، مجموعة مارش 284. وقد تفضلت هذه المكتبة بتزويدي بميكروفيلم لهذا المخطوط. وانظر أيضا مقال: فرانز روزنثال «دفاع عن الطب في العالم الإسلامي في العصور الوسطى».

(The Defense of Medicine in the Medieval Moslem World)

مجلة تاريخ الطب مجلد 63, 1969، ص 519 - 532.

(Bulletin of the History of Medicine)

(20) جوليوس روشكا J. Ruska

السيميائيون العرب جـ 2: جعفر الصادق الإمام السادس

هايدلبرج 1924.

(21) ك. أوبتز K. Opitz

الطب في القرآن (Die Medizin in Koran)

أ. ج. فانسنك A. J. Wensinck

مرجز المعجم المفهرس لألفاظ الحديث ليدن 1927 تحت الأبواب:

سحر، طب، مريض، مرض.

(22) ج. برجشتريسر G. Bergstrasser

حنين بن إسحاق Hunain Ibn Isshaq ليبزج 1925.

Under die syrischen und arabischen Galen - Ubersetzungen.

حول ترجمات مؤلفات جالينوس إلى العربية.

(23) نفس المصدر:
حنين ابن إسحاق ومدرسته (ليدن 1913) ص 26 وما بعدها.
Hunain Ibn Isshaq und seine Schule.

(24) ج. شتروماير: G. Strohmaie
دائرة المعارف الإسلامية ط 2 حنين (Hunayn)

(25) ماكس مايرهوف: Max Meyerhof (1874 - 1915).
مستشرق وطبيب ألماني. استقر في مصر عام 1903 وكرس حياته لدراسة الطب العربي. عين أستاذا لتاريخ الطب في جامعة ليبزج 1930، ولكنه آثر الحياة في القاهرة وتوفي فيها. وكان من كبار أطباء العيون العالميين وفي طليعة مؤرخي الطب العربي وتعتبر اكتشافاته فيه وكتاباته عنه مرجعا دقيقا وافيا. (المعربان)

(26) جالينوس: E. Galen طبيب ومؤلف يوناني (ت 200 ق م)، يعتبر أشهر أطباء العصور القديمة عند العرب بعد أبقراط. عرف بمهارته في علمي التشريح ووظائف الأعضاء. نسب إليه نحو خمسمائة رسالة، حفظ منها نحو مائتين بينها: كتاب التشريح، والعلل والأعراض، النبض، حركات الصدر والرئة، تدبير الأصحاء، الأدوية المفردة، الترياق، الطبيب الفاضل.(المعربان)

(27) ماكس مايرهوف: M. Meyerhof
«من الإسكندرية إلى بغداد» جلسات الأكاديمية البروسية للعلوم 1930 ص 394 وما بعدها.
Von Alexandrien nach Baghdad, Sitzungsber der Preuss. Akad. der Wiss.
وانظر الآن: كتاب هـ. جاتشي H. Gatye دليل علماء جوتنجين، 1969 ص 92 - 103.
(Gott. Gelehrte Anzeigen)

(28) ماكس شتاينشنايدر: (Max Steinschneider)
(1816 - 1907) مستشرق ألماني عمل في المكتبة البودلية ومكتبة برلين الوطنية، أهم آثاره فهارس المخطوطات العبرية في أكسفورد، الفارابي، أدب الجدل بالعربية بين المسلمين وبين النصارى واليهود. وكتب عدة أبحاث بعنوان: الترجمة العربية عن اليونانية ونشرها في عدة مجلات علمية

(29) (Zur Pseudepigraphischen Literatur insbes'endere der geheimen Wissenschaften des Mittelaters.)
(المعربان)
في الأصل السرية (Der geheimen) ولكن المراد هنا كتب الأسرار التي لا يطلع عليها عامة الناس.
(المعربان)

(30) جوليوس روشكا: J. Ruska
«جماعة الفلاسفة» برلين 1931. (Turba Philosophorum)

(31) انظر على سبيل المثال:
م. مارتن بلسنر Martin Plessner
«العالم عند الفيثاغوريين الجدد: بريسون وأثره في العلوم الإسلامية» هايدلبرج 1925.
Der olkonomzko des neupythagoreers Bryson und sein Ein fluss auf die islamische Wissenschaft.

(32) عنوان مقال سيزار دوبلر:
«حول المؤلفات العربية المنحولة المنسوبة إلى أرسطوطاليس».
مجلة دراسات أسيوية جـ 14 (1961) ص 33 - 43.

وسيزار دوبلر مستشرق سويسري تخصص في تاريخ العلوم عند العرب. وقد ربطتنا به صحبة طويلة وكان بيننا تعاون في الأبحاث، إذ إنه كان إلى جانب تخصصه في تاريخ العلوم كثير الاهتمام في الأندلسيات، فقد تخرج معنا على الاستاذ أرنالد شتايجر في زيورخ وتوفي دوبلر عام 1966.

(حسين مؤنس)

(33) بطليموس: فلكي وجغرافي ومؤرخ يوناني الأصل مصري النشأة، عاش في الإسكندرية في القرن الثاني الميلادي، ويعتبر من أكبر علماء الإغريق الذين كان لهم أثر في تاريخ الفكر الجغرافي والفلكي والرياضي الإسلامي. ترجم المسلمون الكثير من كتبه إلى العربية وخاصة كتابه الكبير في الفلك المسمى المجسطي وترجموا كذلك جغرافيته أكثر من مرة. (المعربان)

(34) هو أحمد بن يوسف بن إبراهيم المعروف بابن الداية.

وانظر كارل بروكلمان: تاريخ الأدب العربي ملحق 1 ص 229، وهناك ترجمة لاتينية له قام بها يوحنا الإسباني (Johannes Hispanensis) وقد طبع مرارا في القرنين الخامس عشر والسادس عشر.(المؤلف).

وابن الداية كاتب شهير كانت له معرفة بالأدب والتاريخ والطب والفلك والحساب (ت 340هـ/ 952م) ومن اثاره: اخبار الأطباء، مختصر المنطلق، والسياسة لافلاطون، وسيرة أحمد بن طولون. **(المعربان)**

(35) أبولونيوس: فيلسوف إغريقي نشأ في مدينة طوانه بإقليم كابادوكيا في آسيا الصغرى وعاش في القرن الأول الميلادي. نسبت إليه عدة مؤلفات منها العلل أو سر الخليقة، ورسالة في تأثير الروحانيات في المركبات، وذخيرة الإسكندر، وكتاب الخواص. (المعربان)

(36) جوليوس روشكا: J. Ruska

الجداول الزمردية. هايدلبرج 1926 بول كراوس P . kraus

جابر بن حيان، القاهرة 1942، ص 272 - 303.

وكذلك مارتن بلسنر M. Plessner

دائرة المعارف الإسلامية ط 2 مادة بالينوس (Balinus)

(37) م. بلسنر: دائرة المعارف الإسلامية ط2 مادة هرمس (Hirmis) وأكبر من كتب عن هرمس من العرب هو المبشر بن فاتك في كتابه «مختار الحكم» الذي نشره الدكتور عبدالرحمن بدوي (1964).

(مطبوعات معهد الدراسات الإسلامية في مدريد).(المعربان)

(38) ج. بيديز J. Bidez و. ف كومون F. Cumont «الملوك في صورتهم الهلينية، زرادشت وأستانز وهيستاسب في المأثورات اليونانية» باريس 1938.

(Le Mages hellenises, Zoroastre, Ostanes et Hystaspe d'apres la tradition Greque)

ويضم الكتاب أيضا نصوصا عربية في السيمياء.

زرادشت: زعيم ديني فارسي عاش في القرن السابع أو السادس قبل الميلاد. ينسب إليه المذهب الديني المعروف بالزرداشتية. ويعرف كتابه المقدس بالأفيستا ويحتوي على نصوص محرفة وزيادات مدسوسة مكتوبة بلغة إيرانية قديمة. (المعربان)

وقد استعملنا هنا لفظ «الملوك تجوزا»، لأنهم في الحقيقة لم يكونوا ملوكا، وإنما كانوا رموزا لدخول أهل السلطان في الدنيا في دين المسيح وهو بعد طفل ويسمون (Regi Magi). والغالب أن

المراد بالتسمية ملوك المجوس، وهم ثلاثة من ملوك الشرق يقال إنهم أتوا إلى بيت المقدس ليبايعوا المسيح عندما بلغهم خبر مولده. والمقال الذي نحن بصدده يحاول أن يتتبع أسطورتهم عند الإغريق.(المعربان)

(39) المجريطي: أبو القاسم مسلمة بن أحمد عالم ورياضي وفلكي أندلسي (338 - 398هـ/ 950 - 1007م)، اشتهر في عمل الأزياج. ترجمت بعض مؤلفاته في الحساب والهندسة والإسطرلاب إلى اللاتينية.(المعربان)

(40) ثورنديك: Thorndike

تاريخ السحر جـ 2 ص 381 وما بعدها نشره هـ. ريتر سنة 1933 وترجم بمعرفته بالاشتراك مع بلسنر 1962.

والنسخة اللاتينية من ذلك الكتاب في طور الإعداد والنشر.

(41) انظر: دائرة المعارف الإسلامية ط 2 مادة ابن وحشية بقلم فهد مجلد 3 ص 963 - 965.

(Ibn Wahshiyya)

وانظر كذلك عن ناحية من نواحي ذلك التأثير: ج. و. س. درابي.

ابن وحشية في المؤلفات الأندلسية في العصور الوسطى «مجلة إيزيس جـ 33 (1941) ص 433 - 438.

(Ibn Wahssiyya in Mediaeval Spanish Literature). Isis.

وابن وحشية هذا هو أبو بكر أحمد أو (محمد) بن علي الكلداني أو النبطي. يعرف بمؤلفاته العديدة في السيمياء والعلوم الخفية الأخرى. وكان نبطيا شعوبيا وحاول في كتاباته أن يثبت أن أسلافه النبط كانوا على جانب كبير من العلم. ويقال إن كثيرا من تصانيفه وخاصة كتابه المشهور «الفلاحة النبطية» منقول عن الكتب البابلية القديمة. (المعربان)

(42) د. شولسون D. Chwolson

بقايا المؤلفات البابلية القديمة في الترجمات العربية (Uber die Uberreste der altbabylonischen Literatur in arabischen Ubersetzungen)

سان بطرسبيرغ (لينغراد) 1859.

م. بلسنر M. Plessner

«محتوى كتاب الفلاحة النبطية».

(Der Inhalt der Nabataischen Landwirsechaft)

مجلة الساميات (Zeitschrift fur Semitistik)

(43) ترجمه إلى الإنجليزية

م. ليفي M. Levey

بعنوان: علم السموم عند العرب في العصور الوسطى، «كتاب السموم لابن وحشية».

(Medieval Arabic Toxicology, the Book of Poisons of Ibn Wahshiyya)

منشورات الجمعية الفلسفية الأمريكية. سلسلة جديدة رقم 56 ص 7 فيلادلفيا 1966.

(44) انظر ابن النديم - الفهرست ص 311, 312, 358.(المعربان)

(45) علم الفلاحة النبطية وأمثاله من العلوم

(Die nabataische Landwirsehaft und ihre Geschwisterl)

مجلة الجمعية الشرقية الألمانية مجلد 15 عام 1860.
مجموعات الكتابات الصغيرة (Keline Schriften) جـ2 ليبزج 1890 من 568 - 716.
(46) انظر د. بنجري D. Pingree
كتاب الألوف لأبي معشر البلخي لندن 1968.
The Thousands of Abu Ma'shar.
وقد ورد ذكر هذا الكتاب في قائمة مؤلفات أبي معشر. راجع الفهرست لابن النديم، ص 277.
(المعربان)
(47) نبذ متصلة بمذهب الإسماعيلية: إشارات ومختارات.
Fragment relatifs a la doctrine des Ismaelis, notices et Extraits.
مجلد 23 باريس 1874 ص 177 - 428.
وانظر أيضا: جولد تسهير I. Goldziher مذاهب المسلمين في تفسير القرآن، ليدن 1920 ص 190 وما بعدها.
Die Richtungen der islamischen Koranaus-legung.
وكذلك: ي ماركيه Y. Marquet دائرة المعارف الإسلامية ط2 مادة إخوان الصفا.
(Ikhwan al - Safa)
(48) بول كرواس P. Kraus
ومارتن بلسنر M. Plessner
جابر بن حيان وذلك في دائرة المعارف الإسلامية ط 2.
و م. بلسنر M. Plessner في مجلة الجمعية الشرقية الألمانية مجلد 115 - 1965.
Zeitschrift der Deutschen Morgenlandischen Gesellschaft.
(49) يشكل هذا الكتاب جزءا من كتاب موسى بن ميمون المعروف باسم «دلالة الحائرين» الذي يقع في ثلاثة أجزاء مخطوطة، وهو كتاب فلسفة وإلهيات. وموسى بن ميمون طبيب فيلسوف يهودي عاش في الأندلس ومصر وله مؤلفات أخرى بينها «الفصول» ويعرف بفصول القرطبي أو فصول موسى في الطب، «وشرح أسماء العقار» و«المقالة في تدبير الصحة الأفضلية»، و«مقالة في الربو» ورسالة في البواسير. (المعربان)
(50) انظر بول كراوس P. Kuaus وسلمون بينيس S. Pines
دائرة المعارف الإسلامية ط 2 مادة «الرازي».
(51) مجلة إيزيس Isis مجلد 23 عام 1935 ص 321 - 372. وقد نشرت ترجمة لاتينية لها بمعرفة «تمكين» (O. Temkin) في مجلة تاريخ الطب مجلد 12 عام 1942 ص 102 - 117.
وانظر أيضا: قدري حافظ طوقان، العلوم عند العرب ص 137، حيث ذكر أن ماكس مايرهوف عدد للرازي ثلاثا وثلاثين ملاحظة سريرية في أكثرها إمتاع وطرافة. وهذه الملاحظات تتعلق بدراسة سير المرض مع العلاج المستعمل وتطور حالة المرض ونتيجة العلاج . (المعربان)
(52) الكتاب المقصود هنا هو «كتاب الجدري والحصبة» للرازي. (المعربان)
(53) نشر القسم الخاص بالفراسة من كتاب «الطب المنصوري» للرازي على حدة تحت عنوان (جمل أحكام الفراسة) حلب 1929.
وانظر أيضا مقال بلسنر (M. Plessner)

«الفراسةعند الرازي وأثرها على المؤلفين في الشرق والغرب»: وذلك في أعمال المؤتمر الدولي الحادي عشر لتاريخ العلوم.

وارسو - كاراكاو، 1965 جـ2 1967 ص 247 - 249.

(54) جوليوس روشكا - J. Ruska

كتاب الرازي «سر الأسرار» ترجمة ألمانية ضمن أصول ودراسات لتاريخ العلوم الطبيعية والطب. المجلد السادس 1937.

وانظر أيضا: ج. حايم. G. Heim

«الرازي والسيمياء» (Al - Razi and Alchemy) مجلة الأمبيق Ambix المجلد الأول 1937, 1938 ص 184 - 191. طبع الأصل بعنوان «الأسرار وسر الأسرار» بمعرفة دانش باجو. (M. T Danechpajouh) طهران 1964.

وانظر بالنسبة للترجمات اللاتينية مقال روشكا. ترجمات ودراسات عن كتاب الرازي «سر الأسرار» في مجلة أصول ودراسات (Quellen und Studien) المجلد الرابع 1935 ص 153 - 239.

(55) وضع البيروني رسالة في «فهرست كتب محمد بن زكريا الرازي» نشرها بول كراوس (P. Kraus) باريس 1936. تحت عنوان:

Epitre de Beruni contenant le repertoire des ouvrages de Muhammad B. Zakariya ar - Razi.

(56) انظر: د. ج. بويلوت (D. J. Boilot) دائرة المعارف الإسلامية ط 2 مادة «البيروني». وقد طبعت ترجمته للبتانجلي (Patonjali) التي نشرها هـ. ريتر (H. Ritter) في مجلة الشرق (Oriens) المجلد التاسع 1956. وهناك ترجمة إنجليزية للفصل الأول قام بها سلمون بينيس (S. Pines) وت. جلبلوم (T. Gelblum) في مجلة مدرسة الأبحاث الشرقية والإفريقية في لندن مجلد 29 عام 1966.

(57) ألف البيروني كتابين مهمين عن الهند، أحدها «تاريخ الهند» والآخر «تحقيق ما للهند من مقولة مقبولة في العقل أو مرذولة»، وفيهما عرض لتاريخ الهند ودياناتها ومذاهبها وأدبها وفلسفتها وعلومها وقوانينها. (المعربان)

(58) «الجماهر في معرفة الجواهر» كتاب في الأحجار الكريمة من حيث طبيعتها ووجودها ومنافعها ألفه البيروني. وله رسالة أخرى في موضوع هذا الكتاب عن الصلة بين أحجام المعارف والجواهر، وقد نشر هذا الكتاب في حيدر أباد، وأشرنا إليه وأتينا بفقرات منه في تحقيقنا لكتاب «ضوابط دار السكة» لعلي بن الحسن الحكيم. مدريد 1961.

حسين مؤنس.

(59) م. ي. هاشمي M. Y. Haschmi الأصول اليونانية لكتاب البيروني عن الأحجار.

Die Griechischen Quellen des steinbuches von al-Beruni

بحث نشر في مجلة الحوليات الأثرية السورية مجلد 15 (1965) ص 21 - 56.

Annales archeologiques de Syrie

(60) ماكس مايرهوف M. Meyerhof مقدمة كتاب الصيدلة للبيروني.

Das vorwort zur Drogenkunde des Beruni

مجلة أصول ودراسات (Quellen und studien) المجلد الثالث 1934. وقد نشر نفس هذا المقال في مجلة المعهد المصري.

(Bulletin de l,Institut d'Egypt)

المجلد الثاني عشر 1940 ص 134 - 152.

(61) يقصد المؤلف أن البيروني لم يكن له أثر كبير مباشر في الغرب، ومن ثم فإن أعماله لا تدخل ضمن ما اقتصر عليه هذا الكتاب من ذكر أثر الإسلام في الغرب فحسب. وقد ذكر المؤلف في السياق لماذا لم تترجم مؤلفات البيروني إلى اللاتينية أو اليونانية في عصر ترجمة المؤلفات العربية الى تلك اللغات من القرن التاسع إلى آخر القرن الثاني عشر الميلاديين. ـ المعربان ـ

(62) أرمان أبيل: A. Abel

«مكانة العلوم المستورة في عصور التدهور».

La Place des sciences occultes dans le decadence

بحث نشر في كتاب: «الفكر القديم والتدهور الفكري في تاريخ الإسلام» ويشتمل على الأبحاث التي ألقيت في ندوة علمية عقدت في بوردو عام 1965 ونشرت في باريس 1957 ص 291 - 318. وهذا الكتاب يضم مادة وفيرة عن ذلك الموضوع.

(63) نشرت هذه المحاضرة في مجلة إيزيس (Isis) مجلد 46 (1955) ص 273 - 278.

(64) ألبرت الكبير:

1193 - 1280م ، درس الفلسفة الأرسطية وبرهن على عدم تناقض الفلسفة والدين، وقال إن الاثنين يؤديان إلى حقائق واحدة. ترك أثرا عميقا في أساليب التعليم في عهده وفي العصور التالية. من أشهر تلاميذه توما الأكويني.(المعربان)

(65) ليس المقصود بالسماء هنا الخالق جل جلاله كما قد يظن، بل المقصود هو مفهوم القدماء وأهل العصور الوسطى عن السماء بما فيها من نجوم وكواكب. (المعربان)

(66) لم يرد اسم هذا الكتاب في قائمة بعض كتب جابر بن حيان الواردة في الفهرست لابن النديم ص 355 - 358. (المعربان)

(67) المجريطي: غاية الحكيم نشره ريتر (Ritter)

(ليبزج - برلين 1933) ص 86 وما بعدها. وقد ترجم الكتاب ريتر ويلسنر عام 1962، ص 91 وما بعدها مع الملاحظات.

وقد آثرنا ذكر النص كاملا من مصدره حتى يستقيم المعنى ويتضح المقصود. (المعربان)

(68) المجريطي: غاية الحكيم ص 95 - 100.

(69) صنف جابر بن حيان العديد من المؤلفات ومن بينها «كتاب إخراج ما في القوة إلى الفعل»، وقد نشر هذا الكتاب المستشرق بول كراوس ضمن مؤلفه القيم «مختار رسائل جابر بن حيان» ص 1 - 97.

وانظر حول نظرية ابن حيان في الطلاسم وعملها وفعلها وكذلك نظريته في إخراج ما في القوة إلى الفعل، كتاب «جابر بن حيان» للدكتور زكي نجيب محمود (سلسلة أعلام العرب - القاهرة 1961 ص 188 - 194، 260 - 265.

(70) جوليوس روشكا.

«جامعة الفلاسفة» 1931، ص 117.

(71) لجابر بن حيان عبارة دقيقة في هذا المعنى ناقشها بلسنر (كاتب هذا البحث) في مجلة الأمبيق (Ambix) مجلد 16 (1969) ص 113 - 118.

(72) ج. م. ميلاس

دائرة المعارف الإسلامية ط 2 مادة أبو معشر (Abu Mashar) وأبو معشر، جعفر بن محمد بن عمر البلخي هو عالم فلكي مشهور يوصف بأنه كان «عالم أهل الإسلام بأحكام النجوم»، كما كان ملما

بتاريخ الفرس وأخبار سائر الأمم. له تصانيف كثيرة منها: كتاب الطبائع، المدخل الكبير، القرانات، هيئة الفلك، طبائع البلدان، الأمطار والرياح، إثبات علم النجوم، الزيج الكبير، الزيج الصغير.

(المعربان)

(73) ر. ليميه: R. Lemay

«أبو معشر والأرسطية اللاتينية في القرن الثاني عشر، إحياء فلسفة أرسطو في الطبيعيات من خلال كتب التنجيم العربية» (بيروت 1962).

(74) ينسب إلى المصريين القدماء إدخال «العشور» في علم أحكام النجوم. وذلك أنهم قالوا بظهور نجوم ثابتة في السماء كل عشرة أيام، وكان الشهر لديهم ثلاثين يوما، والسنة عندهم اثنا عشر شهرا، تضاف إليها خمسة أيام هي النسيء. أما البروج الاثنا عشر فهي الحمل، الثور، الجوزاء، السرطان، الأسد، السنبلة، الميزان، العقرب، القوس، الجدي، الدلو، الحوت. وهي تشكل أقسام فلك البروج، وكل برج منها ينقسم بدوره إلى ثلاثين قسما، والراصد يرى أن الشمس تقيم في كل برج من الأبراج الاثني عشر ثلاثين يوما تقريبا. (المعربان)

(75) ف. بول. F. Boll

الكرة (Sphaera) 1903.

ف. جونديل W. Gundel

Dekane Und Dekansternbilder (1936)

(76) أ. وربورج: A. Warburg

كتابات المجموعة (Gesammelte Schriften) ج2 (1932) وعنوان المقال هو: «تجديد الفكر الوثني القديم» ص 459 - 481 و ص 627 - 664. (Die. Erneuerung der heidnischen Antike)

(77) نشر هذه الرسوم بالألوان باولو دي أنكونا (Paolo d'Ancona) في كتاب «شهور شيفانوفا في فرارا» ميلان 1954.

(78) عن العشور الهندية انظر: د. بنجري: D. Pingree

«الرسوم والصور الهندية للعشور والساعات»

(The Indian Iconography of the Decans and Horas)

مجلة معهدي وربورج وكورتولد.

(Journal of the Warburg and Courtauld Istitutes)

مجلد 26 (1963) ص 223 - 254.

(79) د. بنجري: D. Pingree

دائرة المعارف الإسلامية ط 2 مادة ابن أبي الرجال (Ibn abi I.Ridjal

وابن أبي الرجال: أبو الحسن علي بن أبي الرجال الشيباني القيرواني (ت 433 هـ/ 1040م) وهو فلكي مشهور عاش إبان القرن الخامس الهجري وتنقل بين الأندلس وتونس وبغداد. وقام بعدة أرصاد ومصنفات أهمها كتاب «البارع في أحكام النجوم» وأرجوزة في الأحكام، كتاب في الرموز، وكتاب في الزيج يعرف باسم «حل العقد وبيان الرصد» وقد فقد الكاتابان الأخيران. ـ المعربان

(80) الزرقالي: هو أبو اسحاق إبراهيم بن يحيى النقاش الطليطلي القرطبي المشهور بالزرقالي أو الزرقلي. ولد 420هـ (1029)م وتوفي 477 هـ (1087م). فلكي عربي أندلسي كان أبرع علماء الرصد في عصره. اشتهر في تاريخ الفلك بإسطرلاب مبتكر عرف بالزرقالة. كما ينسب إليه وضع

جداول فلكية عن اقترانات الكواكب استخدم حساب المثلثات في توضيحها. وينسب إليه الفضل في اكتشاف حركة الأوج البطيئة في مدار الشمس. وله رسالة مخطوطة باسم «المقالة الرزقالية في تدبير الكواكب».(المعربان)

(81) انظر ما ذكرناه سابقا ملاحظة رقم (6).

(82) حول أعمال التنجيم والفلك في بلاط ألفونسو، انظر.

إيفيلين س. بروكتر (Evely. S. Procter)

«ألفونسو العاشر ملك قشتالة راعي الأدب والعلم». أكسفورد 1951.

(Al fonso of castile, patron of Literature and Learning)

(83) أجريبا فون نيتيس هايم: (1486 ـ 1535) اسمه هنري كورنيليوس وهو كاتب ألماني وجندي وطبيب له شهرة عامة في السحر. وقد أدى اهتمامه بالعلوم المستورة إلى دخوله في نزاع مع الكنيسة والتحق في خدمة العديد من ملوك وأمراء أوروبا في القرن السادس عشر. وترك عددا من المؤلفات منها: الفلسفة المستورة، والزواج المقدس، الشك وكبرياء العلوم والفنون وامتيازها.

(84) انظر كتاب يوحنا هارتلييبس Johann Hartliebs

المسمى «كتاب كل الفن المحرم». (Buch aller verbotenen Kunst)

نشرته دورا أولم Dora ulm (هالة، 1914).

(85) انظر حملة بسلر Robert Bisler العنيفة على المنجمين المحدثين الذين دلوا على جهل مطبق بأصالة علم النجوم القديم وذلك في كتابه المسمى فن التنجيم الملكي The Royal Art of Astrology لندن 1946، وقد أبدى وجهات نظر أخرى حول الموضوع مارك جروبارد في مقال له بعنوان «تدهور علم النجوم وأثره في اضمحلال العقائد وموتها»، مجلة أوزيريس، مجلد 13 (1958)، ص 210 ـ 257.

(86) سيلفستر دي ساسي: 1758 ـ 1838 مستشرق فرنسي شهير صنف وحقق العديد من الكتب والمخطوطات العربية بينها بعض مؤلفات المقريزي، كما كتب أبحاثا عن الدروز والسامريين. ونشر عام 1799 كتاب «سر الخليقة» للحكيم بالينوس وهو أبولونيوس الطواني المشار إليه في المتن.

(المعربان)

(87) انظر مارتن بلسنر M. Plessner

«مواد جديدة لتاريخ كتاب الجداول الزمردية»

(Neue Materialien zur Geschichte der Tabule smaragdina)

مجلة الإسلام der Islam مجلد 16 (1927) ص 37 ـ 113.

(88) انظر كتاب المؤلف (مارتن بلسنر) تحت الطبع المسمى «الفلسفة قبل سقراط والسيمياء اليونانية في الرواية العربية اللاتينية».

وانظر كذلك مقال «مكانة جماعة الفلاسفة في تطور السيمياء» مجلة إيزيس مجلد 65 عام 1954 ص 331 ـ 338.(المؤلف).

(89) ألف جابر بن حيان كتابا في هذا العلم أسماه كتاب «الموازين» كما ألف كتابا آخر في خصائص العناصر سماه «كتاب الخواص الكبير» وانظر نظرية ابن حيان في الخواص والموازين في كتاب: زكي نجيب محمود: جابر بن حيان ص 208 ـ 227.(المعربان)

(90) انظر: أ. سيجيل A. Siggel

«الأسماء الظاهرية في علم السيمياء العربي».

(Decknamen in der arabischen alchemistischen Literature)

(برلين 1951).

(91) نشر النص وترجمه أ. هاوداس (O. Houdas) كتاب المؤلف م. بيرثيلوت (M. Berthelot) «السيمياء» في العصور الوسطى.

(La Chemie au Moyen Age)

جـ3 باريس 1893 وأعيد طبعه 1967 وقد أثبت بلسنر أن ذلك الكتاب وضع بعد كتاب «جماعة الفلاسفة».

(92) محمد بن أميل التميمي: أحد علماء المسلمين الذين اشتغلوا في الصنعة وترك فيها عدة كتب ورسائل. منها: الماء الورقي والأرض النجمية، شرح الصور والأشكال، حل الرموز وهو «مفتاح الكنوز وحل الأشكال والرموز» الحكمة في الصنعة، سبع رسائل في حجر الفلاسفة، الدرة النقية في تدبير الحجر (حجر الفلاسفة)، رسالة في الكيمياء، رسالة الشمس إلى القمر. ويبدو أن محمد ابن أميل قصد من الصنعة إطالة الحياة بالإضافة إلى تحويل المعادن الخسيسة إلى معادن نفيسة، ثم إنه ربط بين هذين الهدفين، فأراد أن ينشط بالإكسير جسم الإنسان ويخلصه من عوامل المرض والشيخوخة ليطول ذلك في عمره.

انظر: عمر فروخ: «تاريخ العلوم عند العرب» ص 246 ـ 247.(المعربان)

(93) يقصد بالشمس الذهب وبالقمر الفضة وهما رمزان من رموز المشتغلين في الصنعة أي السيمياء أو الكيمياء القديمة. (المعربان)

(94) نشر النص وترجمه أ. هاوداس في كتاب م. بيرثيلوب «الكيمياء في العصور الوسطى».

(La Chemie au Moyen Age)

بثلاثة مجلدات (باريس 1893 وأعيد طبعه 1967).

(95) الأسد الأحمر في لغة السيمياء هو مادة الذهب.

(96) الزنبقة البيضاء في لغة السيمياء هي مادة الفضة.

(97) الملكة الشابة: هي المادة الجديدة الناتجة عن اتحاد المادتين في مادة واحدة جديدة تسمى الملكة الشابة التي كانت تعد شفاء من كل داء.

(98) ب. لوين B. Lewin

دائرة المعارف الإسلامية ط2 مادة أقرباذين (Akrabadhin)

(99) انظر قائمة مؤلفاته في مجلة أوزيريس، المجلد التاسع (1950) ص 20 ـ 26.

(100) الأدوية المفردة: Materia Medica هو كتاب في العقاقير الطبية القائمة على النباتات التي تستخدم دواء. ألفه ديوسقوريدس وعرض فيه ستمائة نبتة من الأعشاب الطبية ووصفها بدقة وصورها وذكر خصائصها ومنافعها الطبية. (المعربان)

(101) ديوسقوريدس: (Dioscurides) طبيب وعالم طبيعي وعشاب يوناني عاش في القرن الأول الميلادي. وقد ولد في بلدة عين زربة قرب طرسوس جنوب آسيا الصغرى. (المعربان)

(102) يقول ابن جلجل في ذلك:

«إن كتاب ديستوريدس ترجم بمدينة السلام في الدولة العباسية في أيام الخليفة المتوكل، وكان المترجم له إصطفن بن بسيل، الترجمان من اللسان اليوناني إلى اللسان العربي. ولم يستوف الأسماء العربية كلها لعدم معرفته بما يقابل اليونانية فيها. وآمل أن يأتي من بعده من يتم الفراغ

الذي تركه».
انظر طبقات الأطباء والحكماء، تحقيق فؤاد سيد (القاهرة 1955) ص 22.
(103) قسطنطين السابع (944 أو 945 ـ 959م) ذكر المؤرخون الأندلسيون أنه أرسل سفارتين إلى قرطبة حملت إحداهما مخطوطين يونانيين إلى الخليفة عبد الرحمن الناصر، فيها على وجه اليقين «كتاب الأدوية المفردة» لديسقوريدس.
انظر حول هذا الموضوع: حسين مؤنس.
(تاريخ الجغرافية والجغرافيين في الأندلس ص 35 ، 39).
(104) «كتاب الأدوية المفردة لديسقوريدس، انتقاله من العصور الوسطى إلى الحديثة» ستة أجزاء (برشلونة 1952 ـ 1959).
(La Materia Medica, de Dioscurides, Transmission Medieval renacentisa)
(ويتضمن الجزء الأول من هذا الكتاب ما بقي من الترجمة العربية لكتاب ديسقوريدس بتحقيق إيليا تريس. أما الأجزاء الخمسة الباقية فقد نشرت بها الترجمة اللاتينية ثم القشتالية التي حققها أندريه دي لاجونا وخصص الجزء السادس للفهارس المفصلة). (المعربان)
(105) ج. بيرغل J. Ch r. Burgel «الطب العلمي في نطاق الثقافة الإسلامية».
(Die Wissenschaftliche Madizin im Kraftefeld der Islamischen Kultur)
مجلة بستان (Bustan) المجلد الثامن 1967 ص 9 ـ 19.
(106) انظر أيضا حول هذا الموضوع:
الموجز في تاريخ الطب والصيدلة عند العرب (باشراف د. محمد كامل حسين).
وتاريخ الصيدلة والعقاقير للأب جورج شحاته قنواتي ـ القاهرة (1959) والطب عند العرب للدكتور عبد اللطيف البدري (بغداد 1978). (المعربان)
(107) علي بن ربن الطبري: (ت 247هـ، 861م) أبو الحسن. طبيب حكيم، ولد في طبرستان ونشأ بها. انفرد بالطبيعيات وأخذ عنه محمد بن زكريا الرازي علم الطب. ألف عددا من المصنفات بينها: فردوس الحكمة، الدين والدولة، تحفة الملوك، كناس الحفرة، منافع الأطعمة والأشربة والعقاقير.(المعربان)
(108) راجع قائمة الكتب التي نقلها حنين بن إسحاق أو كتبها في طبقات الأطباء لابن أبي أصيبعة ـ ص 271 ـ 274.
(109) نشر كتاب «دردوس الحكمة» محمد صديقي (برلين 1928).
(110) انظر. سي. الجود C. Elgood
دائرة المعارف الإسلامية ط2 مادة علي بن العباس (Ali. b. Al-Abbas) وهو من الأطباء البارعين (ت 383هـ/ 994م)، ومؤلفه «الكتاب الملكي» أو «كامل الصناعة الطبية» أحسن إيجازا وتنسيقا من كتاب الحاوي للرازي، وفيه كلام عن الشرايين الشعرية (الدقيقة) وملاحظات سريرية صائبة وفيه أيضا كلام عن حركة الرحم.
انظر عمر فروخ: تاريخ العلوم عند العرب ص 280 ـ 282. (المعربان)
(111) «الكتاب الملكي» أو «كامل الصناعة الطبية» طبع في بولاق 1294هـ. ويذكر عمر فروخ نقلا عن فيليب حتى أن نسخة من هذا الكتاب قد وجدت كاملة في نحو 700 صفحة، وأن الكتاب المذكور هو الوحيد الذي نقله الصليبيون إلى اللاتينية عندما كانوا في بلاد الشام.

انظر عمر فروخ: تاريخ العلوم عند العرب ص 281 هامش 6.(المعربان)
(112) انظر كتاب «استيعاب العصور الوسطى اللاتينية» للطب العربي.
(Die Assimilation der arabischen Medizin durch das lateinische Mittelalter)
(فيزبادن 1964) ص 26 وما بعدها.
وانظر أيضا: ف. غابريللي (F. Gabrieli) «الطب العربي ومدرسة سالرنو».
(La Medecine araba e la Scuold di Salerno)
بحث نشر في مجلة سالرنو Salerno مجلد 3 (مارس وسبتمبر 1967) ص 12 ـ 23.
(113) انظر قائمة مؤلفاته التي ذكرها شاؤول جارشو (Saul Jarcho) في مقال «دليل الأطباء الذي ألفه إسحاق اليهودي مترجم عن العبرية».
(Guide for Physicians by Isaac Judaeus translated from Hebrew)
المنشور في مجلة تاريخ الطب (Bull. Hist. of Medicine) المجلد الخامس عشر (1944) ص 180 ـ 188.
(114) كان المترجم اللاتيني لكتاب القانون «أول شخصية من نوعها تجري حولها دراسة خاصة، هي دراسة فرانشيسكا لوكيتا (Francesca Lucchetta) بعنوان:
(Il Medico e filosofo bellunese Andrea Alpago, traduttore di Avicenna)
بادو (1964).
(115) فهرس بالمخطوطات العربية في الطب والعلم الموجودة في مكتبة معهد ويلكوم لتاريخ الطب في إنجلترا. (لندن 1967) ص 29 وما بعدها.
(116) انظر ج. بيرغل J. Chr. Burgel «نقد ابن رشد لجالينوس» (Averroes contra Golenum) بحث نشر في أخبار أكاديمية العلوم في جوتنجن السلسلة الأولى (1967) رقم 9. والمؤلف هنا يستعمل الترجمات التي تمت لنص ثان من كتاب الكليات قام بها كل من يعقوب مانتينوس (Jacobus Mantinus) (البندقية 1552) وجان شامبيه Jean Champier (ليدن 1537).
(117) ابن بطلان: أبو الحسن المختار بن الحسن البغدادي طبيب كان يمارس الطب في بغداد ثم انتقل إلى بلاد الشام ومصر والقسطنطينية، التقى في القاهرة بالطبيب المصري علي بن رضوان وجرت بينهما مناظرات في الطب دونت أخبارها في بعض الرسائل. من مؤلفاته: تقويم الصحة، دعوة الأطباء على مذهب كليلة ودمنة، مقالة إلى علي بن رضوان. واستقر أخيرا في أنطاكية حيث ترهب.(المعربان)
(118) ابن رضوان: (ت 453هـ/ 1061م) هو أبو الحسن علي بن رضوان بن علي بن جعفر طبيب مصري مشهور وضع عدة كتب منها شرح كتاب العرق، وشرح كتاب الصناعة، وشرح كتاب النبض الصغير لجالينوس، كتاب الأصول في الطب، رسالة في علاج الجذام، كتاب النافع في كيفية تعليم صناعة الطب، مقالة في دفع المضار عن الأبدان بمصر، مقالة في سيرته.

(المعربان)

(119) جوزيف شاخت وماكس مايرهوف: الجدل الطبي الفلسفي بين ابن بطلان البغدادي وابن رضوان القاهري، مطبوعات كلية الآداب بجامعة القاهرة رقم 13 (القاهرة 1937).
The Medico-Philosophical Controversy between Ibn Butlan of Baghdad and Ibn Ridwan of Cairo.
(120) ابن النفيس: علي بن أبي الحزم القرشي (ت 687هـ/ 1288م)، أحد أطباء دمشق المشهورين،

كان إماما في علم الطب. صنف كتاب الشامل في الطب، ولكتابه «شرح تشريح القانون» أهمية قصوى لأنه في وصفه للرئة سبق غيره إلى اكتشاف الدورة الدموية الرئوية (الصغرى) فسبق بذلك مايكل سيرفيتوس الذي يعزو إليه الأوروبيون هذا الاكتشاف.

(121) جوزيف شاخت: J. Schacht

«ابن النفيس وسيرفيتوس وكولومبو»

"Ibn al-Nafis, servetus and colombo"

مجلة الأندلس Al-Andalus مجلد 22 عام 1957 ص 317 ـ 336.

(122) علي بن عيسى الكحال: طبيب عيون عربي شهير عاش في بغداد في القرن الخامس الهجري/ الحادي عشر الميلادي. امتاز في صناعة الكحل ونسب إليه، وكان يقتدى بكلامه في أمراض العين ومداواتها. وكتابه المشهور «تذكرة الكحالين» كان لابد لكل من اشتغل بصناعة الكحل أن يحفظه، واقتصر الناس عليه دون سائر الكتب التي ألفت في هذا الفن.

ابن أبي أصيبعة، طبقات الأطباء ص 333.(المعربان)

(123) مدخل إلى العلم الحديث، وهو مناقشة التاريخ ومصادر وظروف وضع «الجداول التشريحية الستة لفيساليوس». منشورات متحف «وليكام لتاريخ الطب» (Wellcome Historical Museum) رقم 1 (كمبردج 1946).

(124) فرانز روزنتال: F. Rosenthal

«استمرار علوم القدماء حية في عالم الإسلام».

Das Fortleben der Antike im Islam

(زيورخ ـ شتوتجارد 1965) ص 223.

(125) لم يشر كاتب هذا البحث (بلسنر) إلى اسم هذه القوائم، إذ إن هناك عددا من المؤلفات الخاصة بقوائم مصنفات أرسطو أهمها تلك التي أنجزتها الأكاديمية الملكية البروسية بعنوان (Aristotelis opera) وهي خمسة مجلدات (1831 ـ 1870)، كما أن هناك ترجمة إنجليزية كاملة لأعمال أرسطو أنجزها ج. أ. سميث J. A. Smith، و. د. روس W. D. Ross في اثني عشر مجلدا بعنوان أعمال أرسطو (The works of Aristotle) دائرة المعارف البريطانية مادة أرسطو طاليس.

(المعربان)

(126) موريس بويج M. Bouyges

«ملاحظات عن فلاسفة العرب المعروفين لدى اللاتينيين في العصور الوسطى».

(Notes sur les Philosphes arabes connusdes Latins au Moyen Age)

القسم الثامن مجلة «متفرقات جامعة سانت جوزيف».

(Melanges de L. Universite st. Joseph)

المجلد التاسع (1923 ـ 1924) ص 71 ـ 89 وانظر أيضا: ب. ز. فاخولدر (B. Z. Wacholder) نيقولا الدمشقي (Nicolaus of Damascus)

منشورات جامعة كاليفورنيا في التاريخ رقم 75.

(بيركلي ـ لوس أنجيلوس 1962).

هـ. ج. دروسات لولوفز (H. H. Drossaart Lulofs)

نيقولا الدمشقي وفلسفة أرسطو 1965.

(Nicolaus Damascus on the Philosophy of Aristotle)

وقد نشر نفس هذا الموضوع في مجلة الدراسات الهلينية مجلد 77 عام 1957 ص 75 وما بعدها.

(127) في النفس لأرسطو طاليس كتاب نشره د. عبد الرحمن بدوي (القاهرة 1954) مع ثبت بمؤلفات أرسطو.

(128) ثيوفراسطوس: (370 ـ 387ق.م) فيلسوف فلسفته وآراءه في الطبيعة وما وراء الطبيعة وغيرها من العلوم. لم يحفظ سوى القليل من مؤلفاته بينها تسعة كتب في تاريخ النباتات وستة أخرى في نشأتها.(المعربان)

(129) جوليوس روشكا J. Ruska في مجلة الإسلام. المجلد الخامس (1914) ص 174 ـ 179. وانظر أيضا: «وثائق لتاريخ العلم الطبيعي والطب».

(Archiv fur geschichte der Natur wissenschaften und der Medizin)

المجلد السادس (1913) ص 305 ـ 320.

(130) ب. لوين: R. Lewin دائرة المعارف الإسلامية ط2 مادة (دينوري) المؤلف وقد نشر لوين في ليدن 1953 قطعة من الجزء الخامس من كتاب النبات لأبي جنيفة الدينوري (ت 282هـ، 895م)، ويبدو أن هذا الكتاب قد عرف مقسما إلى عدة أجزاء وفقد معظمه ولكن مادته محفوظة في كتب اللغة والعلم. وبالرغم من أن الغرض الأول لتأليفه كان لغويا، إلا أن الأطباء والعشابين اعتمده كما اعتمده علماء اللغة المتأخرون سواء بسواء.

انظر عمر فروخ: تاريخ العلوم عند العرب ص 268.

(131) ابن وافد: أبو المطرف عبد الرحمن بن محمد بن عبد الكبير بن يحيى بن وافد بن مهند اللخمي. عالم وطبيب أندلسي عاش في القرن الخامس الهجري، الحادي عشر الميلادي، ولد بطليطلة ووقف على كتب جالينوس وأرسطو وغيرهما. ألف كتابا في «الأدوية المفردة» استغرق إنجازه عشرين عاما، وله مصنفات غيره بينها مجريات في الطب، تدقيق النظر في علل حاسة البصر، وكتاب الغيث، وكان يرى «عدم التداوي بالأدوية ما أمكن التداوي بالأغذية وإذا دعت الضرورة إلى الأدوية فلا يرى التداوي بمركبها ما وصل التداوي بمفردها».

انظر طبقات الأطباء ص 496، ودائرة المعارف الإسلامية ط2 مادة ابن وافد.(المعربان)

(132) ابن بصال: محمد بن إبراهيم بن بصال، عالم أندلسي متخصص في الزراعة والفلاحة. ولد في طليطلة وتوفي في قرطبة، عاش أيضا في القرن الخامس الهجري، اعتمد في تخصصه على ملاحظاته الشخصية وخبرته الذاتية في النباتات. جمع معلومات عنها من المغرب ومن رحلته إلى المشرق، وألف كتابا كبيرا في هذا الموضع يدعى «ديوان الفلاحة» واختصر هذا الكتاب في مجلد واحد اسمه «القصد والبيان» ونشر عام 1955. انظر دائرة المعارف الإسلامية ط2 مادة «فلاحة». (المعربان)

(133) البيزرة: الصيد بواسطة البزاة (الصقور) وقد وضع العرب في هذا النوع من الصيد مؤلفات بينها كتاب «البيزرة» لمؤلف مجهول وحققه ونشره محمد كرد علي بدمشق 1953، وكتاب «المصايد والمطارد» تأليف كشاجم وتحقيق محمد أسعد طلس بغداد 1954.

انظر: ف. فيريه (F. Vire) مادة بيزرة Bayzara في دائرة المعارف.

(134) سي. هـ. هاسكنز C. H. Haskins

«دراسات في تاريخ العلم في العصور الوسطى»

(Studies in the History of Medieval Science)

(كمبردج مساشوستس 1927) الفصل الثاني عشر: العلم في بلاط الإمبراطور فردريك الثاني.

وانظر أيضا: ف. غابريللي F. Gabrieli

فردريك الثاني والمجلة الإسلامية.

المجلد(Rivista storica italiana) المجلة التاريخية الإيطالية (Frederico II et la cultura Musulmana)

الرابع والستون (1952) ص 5 ـ 18.

(135) ألفونسو العاشر: 1221 ـ 1284م ملك قشتالة وليون. كان محبا للعلم مشجعا عليه، ترجمت في عهده عدة مؤلفات عربية إلى اللاتينية والقشتالية وذلك في مدرسة المترجمين التي أنشأها وأشرف عليها. وقد ألف ألفونسو كتاب «الجواهر» كما يرجع إليه فضل كبير في تصنيف كتاب «الفنون السبعة» سيت بارتيداس (Las Siete Partidas)

انظر: تاريخ الفكر الأندلسي، لجونذالذ بالنثيا، ترجمة د. حسين مؤنس (القاهرة 1954). (المعربان)

(136) كتاب الجواهر للملك ألفونسو العاشر نشره ج. ف. مونتينا . مدريد 1881. (J. F. Montena)

(137) ف.س. بودن هايمر.

بالاشتراك مع ل. كوبف

«القسم المتعلق بالتاريخ الطبيعي من كتاب «عيون الأخبار» الذي ألفه في القرن التاسع الميلادي».

(باريس 1949).

The Natural History Section from a Ninth Century “Book of Useful Knowledge.

وهذا القسم هو جزء من «جزء الطبائع والأخلاق المذمومة» الذي يكون الكتاب الرابع من الكتب العشرة التي يتألف منها مصنف عيون الأخبار.(المعربان)

(138) لم يشر المؤلف إلى اسم الكتاب صراحة في المتن وإنما ألمح إليه فقط. ويعتبر هذاالكتاب من أنفس مؤلفات زكريا القزويني. ويشتمل على معلومات وافرة عن الفلك والطبيعة والنبات والحيوان والجيولوجيا. وقدم لكتابه هذا بمقدمات أربع تعتبر دستورا لكل مشتغل بالعلم عامة، وبالعلوم الطبيعية بخاصة. وهو يجمع أشتاتا من المعارف عن البحار والجبال والأنهار والكواكب والأسماك والحيوانات والنباتات والهواء والطيور مع الإشارات الطبية بين حين وآخر كما أن للمؤلف كتابا مشهورا آخر هو «آثار البلاد وأخبار العباد»(المعربان)

(139) رجعنا إلى كتابي القزويني: آثار البلاد وأخبار العباد، وعجائب المخلوقات وغرائب الموجودات، فلم نهتد إلى ما نسبه المؤلف إلى القزويني في هذا الشأن ولكننا إتماما للفائدة وجدنا إشارات ربما كانت تلك التي يعنيها المؤلف في المتن وهي واردة في كتاب عجائب المخلوقات، تحقيق فاروق سعد (بيروت 1973):

أ ـ ص 168: يشير إلى طائر ضخم كان يتخذ مسكنه فوق شجرة كبيرة بإحدى الجزر وهو المعروف بطير الرخ في قصص السندباد.

ب ـ ص 443: يذكر طائرا باسم «تبوط» يتخذ من لحاء الأشجار كهيئة القفة يدليها من بعض الأغصان وتبيض أنثاه فيها.

جـ ـ ص 453: يورد اسم طائر «الصاف» الذي يتدلى في الليل من شجرة قابضا برجليه على شيء من أعوادها وهو في وضع منكوس. (المعربان)

(140) المستوفي القزويني: هو حمد الله بن أبي بكر بن أحمد بن نصر المستوفي القزويني، عاش في القرن الثامن الهجري، الرابع عشر الميلادي، إبان حكم السلطان المغولي غازان حفيد هولاكو. وقد وضع بتشجيع منه مؤلفه: «تاريخ كزيدة» أي التاريخ المختار بالفارسية ويتضمن متفرقات مختارة من التاريخ حتى عام 731هـ، 1330م. كما ألف كتاب «نزهة القلوب» في الجغرافية والفلك، وله ديوان شعر يعرف بظفرنامة وهو تكملة لشهنامة الفردوسي. (المعربان)

(141) ج. ستيفينسون: مستشرق بريطاني آثاره منشورة في مجلة إيزيس منها: علوم الطوسي (1923)، الحيوان في كتاب نزهة القلوب (1928).(المعربان)

(142) كتاب الطبيعة لكونكراد فون ميجنبيرغ (Das Buch der Natur von Konrad Megenberg

نشرة ف. فايفر F. Pfeiffer

(شتوتجارد 1961، وأعيد طبعه 1962).

(143) مكتبة العالم (Bibliotheca Mundi)، تأليف فينست (Vincentii) أسقف بللوفاشنسيس (Bellovacensis) القسم المسمى «المرآة المربعة» Speculum Quadruplex

أربعة مجلدات (داوي 1624 وأعيد طبعه 1964). (المؤلف)

للمزيد عن كتاب «المرآة» انظر دائرة المعارف البريطانية ط1962 مادة (Vincent de Beauvais)

(المعربان)

(144) جيوفاني. أومان G. Oman

دائرة المعارف الإسلامية ط2 مادة الإدريسي (al-Idrisi)

(145) هو كتاب «روض الأنس ونزهة النفس» الذي يعرف بكتاب «المسالك والممالك». ولم يعثر على هذا الكتاب بعد، وإنما عثر على مختصر له يسمى «الإدريسي الصغير» تمييزا له عن نزهة المشتاق الذي يسمى «الإدريسي الكبير». ولمزيد من المعلومات عن مؤلفات الإدريسي انظر: د. حسين مؤنس. تاريخ الجغرافية والجغرافيين في الأندلس (مدريد 1967) ص 225 ـ 274.

(146) ر. ف. تولي R. F. Tooley

الخرائط وصانعوه Maps and Map Makers

ط2 نيويورك 1952، وأعيد طبعه 1961.

الفصل الثاني وعنوانه «العرب وأوروبا في العصور الوسطى»

(The Arabs and Mediaeval Europe)

(147) انظر س. مقبول أحمد، دائرة المعارف الإسلامية ط2 مادة ابن ماجد (Ibn Majid) وقد عاش هذا الملاح العربي في النصف الثاني من القرن التاسع الهجري / الخامس عشر الميلادي، ووضع حوالي ثلاثين مؤلفا ورسالة في علم البحار أشهرها: «الفوائد في أصول علم البحر والقواعد»، وأرجوزة سماها «حاوية الاختصار في أصول علم البحار» والأرجوزة السبعية، القصيدة المسماة بالهدية، المراسي على ساحل الهند الغربية وقد أورد مقبول أحمد ثبتا وافيا بمؤلفات ابن ماجد.

(المعربان)

(148) بيري ريس: قائد بحري عثماني ورسام خرائط قام بحملة بحرية لطرد البرتغاليين من بحر العرب والخليج عام 1551. وقد حققت حملته نجاحا في أول الأمر إلا أنها اضطرت لرفع الحصار

عن هرمز والعودة إلى مصر. وقد أعدم بأمر من السلطان العثماني لأنه تجاوز حد الأوامر والتعليمات التي صدرت إليه. وكان قد ألف كتابا في الملاحة في بحر إيجه والمتوسط بعنوان «بحرية».. المعربان.

(149) ف. بابنجر F. Babinger دائرة المعارف الإسلامية ط1 مادة بيري ريس (Piri Reis) سي. سي. هابجود C. C.. Hapgood:

المعلومات القديمة عن أمريكا والقارة القطبية الجنوبية.

(Ancient Knowledge of America and Antarctica)

أعمال المؤتمر الدولي العاشر لتاريخ العلوم (إثاكا 1962) ص 479 ـ 488.

Actes du XE Congres International d, histoire des sciences (Itchaca, 1962).

(150) صورة طبق الأصل مع مقدمة وتعليق، نشرها جاستون فييت (G. Viet

بعنوان : مصر كما وصفها المرتضى بن الخفيف (باريس 1953).

(L'Eygpte de Murtadi Fils du Gaphiphe)

(151) نشره فرانز روزنتال F. Rosenthal في مجلة أورينز (الشرق Oriens) المجلد السابع (1954) ص 55 ـ 80 وانظر أيضا مجلة الجمعية الأميركية الشرقية (Journal of the American Oriental Society)

مجلد 81 (1961) ص 10 وما بعدها.

(152) ابن النديم: الفهرست ص 292.(المعربان)

(153) آي. دورينج I. During أرسطو في كتب التراجم القديمة (موتنبرغ 1957).

(154) ابن جلجل: أبو داود، سليمان بن حسان طبيب أندلسي عاش في قرطبة إبان القرن الرابع الهجري العاشر الميلادي، اشتهر بتوافره على علم العقاقير، كما عرف بالفراسة التي قام بها لكتاب الأدوية المفردة للطبيب اليوناني ديوسقوريدس. من مؤلفاته «طبقات الحكماء» وكتاب «التبيين فيما غلط فيه المتطببين».(المعربان)

(155) ابو سليمان المنطقي: محمد بن طاهر بن بهرام السجستاني المنطقي، كان عالما بالحكمة والفلسفة والمنطق. أصله من سجستان لكنه سكن بغداد ونسب إليها. وله من الكتب: مقالة في مراتب قوى الإنسان، كلامه في المنطق، تعاليق حكمية وملح ونوادر، شرح كتاب أرسطو.(المعربان)

(156) انظر: س. م شتيرن S. M. Stern

دائرة المعارف الإسلامية ط2 مادتي «أبو سليمان»، و «أبو حيان».(المؤلف).

وقد ألف أبو حيان التوحيدي عدة كتب منها: الإمتاع والمؤانسة، الصديق والصداقة، الإشارات الإلهية، البصائر والذخائر، مثالب الوزيرين، المقابسات، ورياض العارفين.(المعربان)

(157) في الأصل القرن العاشر الميلادي، والصحيح ما أثبتناه، لأن صاعد بن أحمد الأندلسي عاش في القرن الخامس الهجري، الحادي عشر الميلادي (420 ـ 462هـ/ 1029ـ1070م). (المعربان)

.(158) صاعد بن أحمد الأندلسي: مؤرخ بحاث أصله من قرطبة ومولده في المرية: ولي قضاء طليطلة إلى أن توفي (462هـ/ 1070م) له عدة مؤلفات بينها: جوامع أخبار الأمم من العرب والمعجم، صواب الحكم في طبقات الحكماء، مقالات أهل الملل والنحل، إصلاح حركات النجوم، تاريخ الأندلس، تاريخ الإسلام، التعريف بطبقات الأمم وهو المعروف بطبقات الأمم.(المعربان)

(159) ترجم كتاب طبقات الأمم إلى الفرنسية على يد ر. بلاشير R. Blachere (باريس 1935).

وانظر: مارتن بلسنر M. Plessner ، مجلة (Rivista degli studi orientali) المجلد الحادي والثلاثون (1956) ص 235 ـ 257. (المؤلف)

وهذا التعريف الذي أورده بلسنر بكتاب صاعد غير كاف. لأن الحقيقة كما تتبين في فاتحة كتابه أنه كتب تاريخا للعلوم مرتبة على أساس إسهامات الأمم فيها. فهو يقتصر هنا على الأمم التي أسهمت في تاريخ العلم ويذكر نصيب كل منها. ومعنى ذلك أن الرجل كتب تاريخا للبشر على أساس العلوم، وهذا أرقى ما وصل إليه التفكير في كتابة التاريخ في العصور الوسطى. (المعربان)

(160) في الأصل (1198م) والصحيح ما أثبتناه معتمدين في ذلك على ما ذكره ابن أبي أصيبعة في طبقات الأطباء ص 656 وابن العماد الجنبلي: شذرات الذهب جـ4 ص 288 والأعلام للزركلي جـ1 ص 293.

وقد ترجم له ابن أبي أصيبعة ترجمة وافية (ص 656 ـ 659) (بيروت 1965) وابن المطران هو موفق الدين، أبو نصر، أسعد بن إلياس بن جرجس المطران. طبيب مشهور من أهل دمشق كان نصرانيا وأسلم أيام صلاح الدين الأيوبي وعلت مكانته عنده. صنف العديد من المؤلفات أهمها: بستان الأطباء وروضة الألباء، (لم يتمه وبقي منه الجزء الثاني)، المقالة الناصرية في حفظ الأمور الصحية، والمقالة النجمية في التدابير الصحية، كتاب الأدوية المفردة، كتاب آداب طب الملوك.

(المعربان)

(161) الموجود من هذا الكتاب هو مختصره «تاريخ الحكماء» اختصره الزوزني وسماه المنتخبات الملتقطات من أخبار العلماء بأخبار الحكماء. وقد نشره: ج. ليبرت J. Lippert عام 1903 وأعيد طبعه دون تغيير. مع أن هذه الطبعة مليئة بالأخطاء ولا تصلح مطلقا للاستعمال دون الرجوع إلى قوائم التعديلات غير الكاملة التي عملها م. ج. دي خويا (M. J. Degoeje)، نشرها في مجلة الفكر الألماني (1903) ـ Deutsche Literaturzeitung ـ

وانظر أيضا: مقال سي. ف. سيبولد (C. F. Seybold) المنشور في مجلة جمعية الاستشراق الألمانية (Z. D M G) مجلد 57 عام 1904 وكذلك: في مجلة «المكتبة الرياضية» مجلد 3 عام 1903 هنريخ سوتر. H. Suter وأيضا: مقال أ. م. كاب (A. L Kapp) في مجلة إيزيس (ISIS) مجلد 12 ـ 24 (1934 ـ 1936).

وقد ألف القفطي عددا آخر من المصنفات منها «أخبار المصنفين وما صنفوه»، أنباه الرواة على أنباه النحاه، أخبار مصر، تاريخ اليمن، وغيرها. وكان مؤرخا عالما جماعة للكتب، سكن حلب ولقبه الملك العزيز 633هـ بالوزير الأكرم. (المعربان)

(162) ابن أبي أصيبعة: موفق الدين أبو العباس أحمد بن القاسم بن خليفة بن يونس الخزرجي، طبيب ومؤرخ ولد بدمشق بعد عام 590هـ/ 1194م. درس الطب ومارسه في المستشفى النوري بدمشق والمستشفى الناصري في القاهرة. ألف كتبا مختلفة في الطب ولكنها فقدت وأشار إليها في كتابه الموجود «عيون الأنباء في طبقات الأطباء»، ومن بين تلك المؤلفات: إصابة المنجمين، التجارب والفوائد، حكايات الأطباء في علاجات الأدواء، معالم الأمم وأخبار ذوي الحكم، وله شعر كثير.

انظر: خوان بيرنيت J. Vernet دائرة المعارف الإسلامية ط2 مادة ابن أبي أصيبعة (Ibn Abi Usaiybia) (المعربان)

(163) اسقيليبيوس: هو إله الطب ابن أبولون عند الإغريق. لم يرض بشفاء المرضى وحسب كما

تقول الأسطورة بل أحيا الموتى، وقد أثار ذلك جوبتر فدمره تلبية لرجاء أخيه بلوطون إله الجحيم الذي خشي أن تصبح مملكته صحراء.
انظر طبقات الأطباء (بيروت 1965) تحقيق د. نزار رضا ص 8 هامش 1. (المعربان)
(164) ذيله الدكتور أحمد عيسى بك في كتاب بعنوان: «معجم الأطباء» 1942 واتبع فيه الترتيب الأبجدي.
(165) بريسلاو: اسم ألماني لمدينة بولندية تقع جنوب غرب بولندا، وتعرف اليوم باسم روكلو Wroclaw (المعربان)
(166) انظر بالنسبة لهذا كله: يوهان فوك J. Fuck
الدراسات العربية في أوروبا (Die arabischen studien in Europa)
ليبزج 1955 وانظر أيضا مارتن بلسنر M. Plessner
تاريخ الطب في عصرنا (Medizingeschichte in unserer zeit)
(ستوتجارت 1971) ص 223 ـ 232
(167) ليون الأفريقي: ت 962هـ 1554م هو الحسن بن محمد الوزان الزياتي أو الفارسي، رحالة وعالم عربي. ولد في غرناطة بالأندلس وقام في سن مبكرة برحلات واسعة في شمال أفريقيا لأغراض تجارية وبعثات دبلوماسية بين دول المغرب. وعند زيارته لمصر 1516 ـ 1517 تتبع وادي نهر النيل حتى أسوان. ولا ندري على وجه اليقين إن كان قد زار وسط أفريقيا وجزيرة العرب وإستانبول وأرمينيا أو بلاد التتار كما يقال. وأثناء عودته من مصر إلى بلاده بطريق البحر وقع في قبضة قراصنة البندقية الذين أرسلوه رقيقا إلى البابا ليون العاشر. وقد أمضى في روما زهاء عشرين عاما أتقن خلالها الإيطالية وتظاهر باعتناق المسيحية، إلا أنه عاد إلى تونس قبل عام 1530 حيث توفي مسلما، وانقطعت أخباره بعد عام 1554. وفي روما كتب وصفا لرحلاته في أفريقيا ثم وضع هذا الوصف بالإيطالية عام 1526 بعنوان «وصف أفريقيا والأمور المهمة بها».
(Deserizione dell Africa et dell cosi nol-abiliche quivi soxo)
وظل هذا الكتاب حتى القرن التاسع عشر المصدر الرئيسي لمعلومات أوروبا عن الإسلام. ويتألف هذا الكتاب من تسعة مجلدات: الأول تحدث فيه عن أفريقيا بصفة عامة. أما المجلدات الأربع التالية فتحدث فيها عن مدن شمال غرب أفريقيا، وخص السادس بليبيا ويصف السابع منها أض النيجر جنوب الصحراء الكبرى، ويغطي الثامن مصر. أما التاسع فيتناول تاريخ الأماكن المذكورة في كتبه الثمانية الأخرى بالإضافة إلى جغرافيتها وحيواناتها ونباتاتها. وهناك مؤلفات أخرى كتبها الحسن الوزان أو نسبت إليه وهي معجم لاتيني عربي ألف عام 1524، ورسالة في تراجم المشهورين من العرب، نشرها هوتنجر 1664، وفابريقيوس J. Fabricus عام 1718. وهو يحتوي على ترجمات لحياة ثلاثين من علماء العرب والمسلمين الأفذاذ في الطب والفلسفة. انظر: مادة ليو الأفريقي (Leo Africanus) في دائرة المعارف البريطانية، العقيقي: المستشرقون جـ3 ص 880، محمد عبدالله عنان: الحسن الوزان، مجلة العربي العدد 43 (1962) ص 73 ـ 77، جمال زكريا قاسم، الحسن بن محمد الوزان مجلة العربي العدد 163 (1972) ص 94 ـ 99. (المعربان)
(168) سورة غافر: 36 - 37.
«وقال فرعون ياهامان ابن لي صرحا لعلي أبلغ الأسباب. (36) أسباب السماوات فاطلع إلى إله موسى، وإني لأظنه كاذبا وكذلك زين لفرعون سوء عمله وصد عن السبيل، وما كيد فرعون إلا في

تباب(37).

(169) سورة ص: 10.

«أم لهم ملك السماوات والارض وما بينهما فليرتقوا في الاسباب»(10)

(170) هذا هو رأي المؤلف خوان فرنت Jaun Vernet). أما ابن كثير فيقول في تفسيره لأسباب السماوات، والأسباب الواردة في الآيات الثلاث السابقة بأنها أبواب السموات وقيل طرق السماوات أو طرق السماء. انظر تفسير ابن كثير ط 1 بيروت 1966 ج6 ص 49, 140.

(171) يشير المؤلف هنا إلى القاعدة الهندسية المعروفة وهي أن أي مثلث تكون أطول أضلاعه بنسبة 3, 4, 5 يكون مثلثا قائم الزاوية، وأن الخط المنصف للمثلث الواصل بين رأس الزاوية القائمة ومنتصف الوتر يمر بمركز الدائرة التي يشكل الوتر قطرها.(المعربان)

(172) ابن النديم: الفهرست ص 270.

(173) انظر: ر. لو تورنو R. Le Tourneau مادة البيروني Al-Biruni دائرة المعارف الإسلامية ط2، حيث يرجح وفاة البيروني بعد عام 442هـ، 1050م.(المعربان)

(174) نصير الدين الطوسي: (ت 672هـ/ 1274م) محمد بن محمد بن الحسن أبو جعفر، فيلسوف وعالم إسلامي. كان رأسا في العلوم العقلية، علامة في الأرصاد والرياضيات. ولد بطوس، وابتنى بمراغة قبة ومرصدا عظيما. كانت لديه مكتبة تضم أربعمائة ألف كتاب. له كتب عديدة منها: شكل القطاع، تحرير أصول أقليدس، تجريد العقائد، البارع، المخروطات، آداب المتعلمين، الجبر والمقابلة والمتوسطات الهندسية وغيرها. وله أيضا شعر كثير بالفارسية وتوفي ببغداد. - المعربان

.(175) أطلق هذا العنوان على بعض المؤلفات التي وضعها أوتوليكوس Autolycus وأرسطارخوس Aristarchus وأقليدس Euclid وأبولونيوس Apollonius وأرخميدس Archidedus وهيبسكليس Hypsicles ومينيلاوس Menelans وبطليموس Ptolemy ويرجع سبب بقاء هذه المؤلفات إلى أنها قد نسخت، واحدة بعد الأخرى، في نفس المخطوط.

(176) قسطا بن لوقا البعلبكي: (ت 300 هـ/ 912م) يوناني الأصل، ولد في بعلبك 205هـ/ 820م، درس في بلاد الروم وعاد إلى بغداد ومعه تصانيف كثيرة نقلها إلى العربية وتوفي في أرمينة. اشتهر في الرياضيات والفلك والموسيقى والطب والمنطق والترجمة. من كتبه: كتاب الأغذية، كتاب عن موت الفجأة، المدخل إلى علم الهندسة، كتاب في حساب التلاقي على طريقة الجبر والمقابلة، كتاب المرايا المحرقة، كتاب الاستدلال بالنظر إلى أصناف البول. كتاب في شكوك أقليدس.(المعربان)

(177) انظر أسماء أقليدس في العربية في: ابن النديم: الفهرست ص 265, 266، القفطي: تاريخ الحكماء ص 63.

(178) في الأصل كمية عند ابن النديم الفهرست ص 267، وعند القفطي تاريخ الحكماء ص 321، والراجح أن كلمة كمية هنا مصفحة عن كلمة كيفية التي ربما كانت أنسب للمعنى.

(179) انظر ابن النديم: الفهرست ص 266.

القفطي، تاريخ الحكماء ص 96, 97. (المعربان)

(180) كتاب المفروضات (Lemmata) هو مصنف ألفه أرخميدس العالم الرياضي الإغريقي المشهور (ت 212 ق.م)، ويحتوي على خمس عشرة فرضية في الهندسة المسطحة. وقد ترجم هذا الكتاب إلى العربية ثم فقد الأصل وترجم إلى اللاتينية عن الترجمة العربية. وبذلك حفظ العرب هذا

المؤلف وغيره من الاندثار الكلي - انظر مادة أرشميدس في دائرة المعارف البريطانية ط 1962م.

(المعربان)

(181) ميطن وأقطيمن عالمان يونانيان بعلم الأرصاد وعمل آلاتها وأحكام أصولها اجتمعا في الاسكندرية ورصدا عددا من الكواكب لتحقيق مواضعها في زمنهما، الذي يرجع إلى حوالي 432 ق.م (تاريخ الحكماء ص 321).(المعربان)

(182) «المجسطي» اسم ابتكره علماء العرب لكتاب بطليموس الرئيسي في الفلك وقد شكله حاجي خليفة في كشف الظنون وقال إنه لفظ يوناني معناه الترتيب. وأما المجسطي فمعناه الأعظم في لغتهم. أما البيروني فيشير إليه باسم سينطاسيس ويفسر هذا بأنه «الفكر في ترتيب المقدمات». والمهم أن اسم المجسطي الذي ابتكره العرب لازم الكتاب عندما ترجم إلى اللاتينية ثم إلى اللغات الأوروبية. ويتألف هذا الكتاب من ثلاث عشرة مقالة معظم موضوعاتها داخل نطاق المفهوم الإغريقي للجغرافية مثل: البرهان على كروية السماء والأرض، وثبوث الأرض في مركز العالم، وميل فلك البروج، واختلاف عروض البلدان وما إلى ذلك. ومن هنا جاء الارتباط، بين الفلك والجغرافية عند معظم الجغرافيين في العصور الوسطى.

انظر: حسين مؤنس: تاريخ الجغرافية والجغرافيين في الأندلس.

حاشية 3 ص 362 - 363.(المعربان)

(183) من بين الذين شرحوا المجسطي الفضل بن حاتم كما اختصره محمد بن جابر البتاني، وحذا حذو المجسطي البيروني في كتابه القانون المسعودي، ونقده أبو محمد جابر ابن الأفلح ونور الدين أبو إسحاق البطروجي وهما عالمان أندلسيان في الفلك.(المعربان)

(184) نقل هذا الكتاب أبو يحيى البطريق في خلافة المنصور العباسي. قدري طوقان: تراث العرب العلمي ص 89. (المعربان)

(185) وضع بطليموس نظرية في الضوء تقول إن النسبة بين زاويتي السقوط والانكسار ثابتة. وقد أثبت ابن الهيثم خطأ هذه النظرية وقال إن هذه النسبة لا تكون ثابتة بل تتغير.

انظر: قدري طوقان، العلوم عند العرب ص 47.(المعربان)

(186) أرشميدس : كتاب الكرة والأسطوانة تحرير نصير الدين الطوسي (حيدر أباد 1359 هـ/ 1940م) ص 2. (وهذا الكتاب مطبوع في الجزء الثاني من رسائل الطوسي الذي يحتوي على تسع رسائل، جاء كتاب الكرة والأسطوانة الخامس بينها).

(187) الأرقام الهندية: هي نوع من الأرقام الهندية الأصل التي هذبها العرب وأصبحت تعرف باسم الأعداد العربية وهي تستعمل في المشرق الإسلامي مثل ١, ٢, ٣, ٤, ٥، الخ.

(188) الأرقام الغبارية : وهذه أيضا نوع آخر من الأرقام الهندية الأصل التي هذبها العرب كذلك. وسميت غبارية لأن الهنود كانوا ينثرون غبارا على لوح من الخشب ويرسمون عليه الأرقام.... .... 1, 2, 3, 4, 5. وقد انتشر استعمالها في المغرب الإسلامي وأوروبا. وعن طريق الأندلس وبواسطة المعاملات التجارية والرحلات والسفارات دخلت هذه الأرقام إلى أوروبا - وعرفت فيها باسم الأرقام العربية (Arabic Numerals).

انظر: قدري طوقان: العلوم عند العرب ص 52، وانظر أيضا كتاب: أثر العرب والإسلام في النهضة الأوروبية.

الفصل الثالث في العلوم والطبيعة د. عبدالحليم منتصر ص 216.(المعربان)

(189) مما يلفت النظر أن تأثر الإسبانية باللغة العربية وصلت، في هذه الحالة إلى حد استخدام كلمتي «الجبر»، «والكسر» في نفس المجالين اللذين تستخدمهما فيها اللغة العربية حتى اليوم، وهما مجال «الكسور» الرياضية و «كسور» العظام»، «وجبر الكسر» الرياضي بمعنى اختزاله، وجبر كسر العظام بمعنى العمل على عودة التئامها. (المراجع).

(190) أبو كامل شجاع بن أسلم بن محمد بن شجاع: عالم بالحساب ومهندس مصري (ت حوالي 340هـ / 951 م). أهم مؤلفاته: كتاب الجبر والمقابلة، كتاب المساحة والهندسة، كتاب الجمع والتفريق، كتاب الخطأين، كتاب الكفاية، كتاب مفتاح الفلاح، وكتاب كمال الجبر وتمامه والزيادة في أصوله، الذي ذكر فيه فضل الخوارزمي في السبق إلى علم الجبر وأنه زاد في أصول هذا العلم ومسائله.

أنظر: الفهرست ص 281، الأعلام جـ 3 ص 230 فروخ: تاريخ العلوم عند العرب ص 142 ومادة أبو كامل شجاع «في دائرة المعارف الإسلامية» ط2 المجلد الأول ص 132 .(المعربان)

(191) ديوفانتوس: (حوالي 250 م) من أهل الإسكندرية. ألف سفرا في الحساب في ثلاثة عشر كتابا بقي منها ستة. كما وضع بحثا في الأعداد الدائرة، ووضع مجموعة من القضايا الحسابية سماها «الفروض». ويتناول كتابه الأول نظرية الأعداد ويشتمل على حل جبري لمسائل حسابية. ولا يعتبر في حل المعادلات المحددة إلا جذرا واحدا فقط. وقد تناول أيضا بعض المعادلات غير المحددة وشرح المعادلات المبهمة كما عالج الحساب بطريقة مهدت إلى الجبر. انظر: أوليري: علوم اليونان وسبل انتقالها إلى العرب ترجمة وهيب كامل ص 42 - 43 .(المعربان)

(192) الماهاتي: أبو عبدالله محمد بن عيسى من علماء أصحاب الأعداد والمهندسين. له من الكتب: رسالة في عروش الكواكب، كتاب رسالة في النسبة، كتاب في ستة وعشرين شكلا في المقالة الأولى من أقليدس.

ابن النديم: الفهرست ص 271 .(المعربان)

(193) انظر كتاب الكرة والأسطوانة (الجزء الثاني من رسائل الطوسي) ص 86 .(المعربان)

(194) أبو جعفر الخازن: محمد بن الحسين الخراساني عاش في النصف الثاني من القرن الرابع الهجري العاشر الميلادي. وهناك اختلاف في تاريخ وفاته وقد رجح الرزكلي أن يكون ذلك حوالي 400 هـ / 1010م، وهو أقرب من التاريخ الذي ذهب إليه المؤلف في المتن، إذ إن الخازن عمل أرصاده لأبي الفضل بن العميد (ت 359 هـ/ 970م) وهو رياضي وفلكي شهير، له من الكتب: كتاب زيج الصفائح، وكتاب المسائل العددية، وشرح كتاب أقليدس.

انظر الفهرست ص 282 ودائرة المعارف الإسلامية ط 1 (الترجمة العربية) مادة «الخازن».(المعربان)

(195) الكرجي: محمد بن الحسن (أبو الحسين) أبو بكر الكرجي (ت حوالي 430 هـ / 1029م) ويقول بروكلمان إن الكرجي يعرف عند الدارسين باسم الكرخي خطأ. ويبدو أنه ينسب في الأصل إلى الكرج سكان جبال القبق شمال أرمينية (ياقوت معجم البلدان جـ 4 ص 446) وضع عددا من المصنفات منها: كتاب الفخري في الجبر والمقابلة، كتاب الكافي في الحساب، الريع في الحساب، أنباط المياه الخفية.

انظر: تاريخ العلوم عند العرب ص 122 , 123 حاشية، ص 136 .(المعربان)

(196) عمر الخيام: عمر بن إبراهيم الخيامي النيسابوري شاعر وفيلسوف وعالم بالرياضيات

والفلك والفقه واللغة والتاريخ هناك بعض الاختلاف في تحديد سنة وفاته (515 هـ، 517، 526) اشتهر برباعياته الشعرية ومؤلفات ورسائل أخرى أهمها: شرح ما يشكل من مصادرات أقليدس، مقالة في الجبر والمقابلة، الاحتيال لمعرفة مقداري الذهب والفضة في جسم مركب منهما، الخلق والتكيف، وقد استطاع الخيام إيجاد مفكوك أي مقدار جبري ذي حدين مرفوع إلى قوة أسسها أكثر من اثنين.

(197) المربعات السحرية، ترجع إلى أصول إغريقية حيث أنفق فيها الفيثاغوريون جهودا كبيرة. انظر عمر فروخ: تاريخ العلوم عند العرب ص 98، 147 - 154.(المعربان)

(198) انظر شرح معناها في النص بعد قليل. (المعربان)

(199) البوني: أحمد بن علي بن يوسف، محي الدين أبو العباس: ينسب إلى مدينة بونة في الجزائر (عنابة الحالية) واشتهر بالتصوف والاشتغال بالتصنيف في علوم الطلسمات وأسرار الحروف وأهم مؤلفاته: شمس المعارف الكبرى، مواقف الغايات في أسرار الرياضيات. فضل بسم الله الرحمن الرحيم، شرح اسم الله الأعظم. وتوفي في القاهرة سنة 622 هـ/ 1225م. (المعربان)

(200) أشار إلى هذين العددين يامبليخوس البقاعي (ت 333م.) ويبدو أن فيثاغورس (ت 503 ق.م) قد عرفهما فروخ - تاريخ العلوم عند العرب ص 298 حاشية 2. (المعربان)

(201) هكذا في الأصل، وهو خطأ مطبعي في الغالب، والصحيح هو العكس، أي أن 142، و 71 الخ.. هي عوامل العدد 284، بينما 110 و 55 الخ هي عوامل العدد 220. (المراجع)

(202) ثابت بن قرة (ت - 288 هـ/ 901م) ولد في حران أو الرها، وانتقل إلى بغداد حيث درس الفلسفة والرياضيات وترك كتبا كثيرة منوعة بعضها نقول وبعضها تأليف والأخرى تصحيح. وهو من ألمع علماء القرن الثالث الهجري/ التاسع الميلادي، وقد نقل الكثير من المؤلفات اليونانية إلى العربية كما أدخل إضافات إلى علم الرياضيات واعتبره قدري طوقان من الذين مهدوا لإيجاد حساب التفاضل والتكامل.

انظر قدري طوقان العلوم عند العرب ص 126 - 129 .(المعربان)

(203) انظر توضيح هذه القاعدة في كتاب «تراث العرب العلمي» لقدري طوقان ص 46، 47 وفيه يقول: إذا كانت ن = 2

أ = 11، ب = 5، جـ = 71.

حينئذ العدد الأول = 220 والثاني = 284 متحابان. (المعربان)

(204) الخجندي: حامد بن الخضر أبو محمود (ت حوالي 391 هـ/ 1000م)، عاش في مدينة الري وهو عالم فلكي ورياضي شهير. اشتغل بقياس فلك البروج وصنع بعض الآلات مثل آلة السدس، والآلة الشاملة، لاستعمالها في أبحاثه الفلكية.

دائرة المعارف الإسلامية ط 1 الترجمة العربية جـ 8 ص 231 - 232.

(205) أي أن الأعداد المكعبة في متوالية طبيعية يساوي مجموع تلك الأعداد مربعا. والمقصود بالمتوالية الطبيعية تلك التي تبدأ بالواحد ويكون الفرق بين كل عدد والذي يليه واحدا أيضا.

انظر عمر فروخ: تاريخ العلوم عند العرب ص 143 حاشية 1.(المعربان)

(206) عرف البيروني هذه القاعدة على النحو التالي: متى ضربنا مال مال مال الستة عشر في نفسه وأسقطنا من المبلغ واحدا كان ذلك هو ما يجتمع في جميع بيوت رقعة الشطرنج من التضاعيف إذا ابتدىء في الأول منها بواحد ويكون ذلك بأرقام الهند: 551615 073709 18446744

وقد شرح البيروني ذلك شرحا وافيا في كتابه «الآثار الباقية عن القرون الخالية» ص 135 - 139 .

(المعربان)

(207) أبناء موسى بن شاكر: من أقدم العلماء العرب الذين اشتغلوا في الرياضيات والهندسة والحيل والحركات والموسيقى وعلوم النجوم. وهم ثلاثة ينسبون إلى موسى بن شاكر أحد منجمي بلاط المأمون. وهؤلاء هم: محمد بن موسى بن شاكر، أبو جعفر ت (259 هـ/ 873 م) وكان أعلم أخوته.

أحمد بن موسى بن شاكر: بلغ في صناعة الحيل من المهارة ما لم يبلغه أخوه محمد. الحسن بن موسى بن شاكر: أصغر أخوته وانفرد بعلم الهندسة. وقد اشترك الإخوة الثلاثة في تأليف الكتب في الهندسة والفلك والتنجيم.

انظر عمر فروخ: تاريخ العلوم عند العرب ص 226 - 227. (المعربان)

(208) تذهب هذه الطريقة إلى أنه إذا ضوعف عدد أضلاع المضلع المنتظم داخل دائرة اقترب محيط المضلع من محيط الدائرة ومساحته من مساحتها، وأصبح الفرق بين المحيطين، وبين المساحتين يصغر تدريجيا حتى يفنى هذا الفرق ويقترب من الصفر.

انظر: قدري طوقان - تراث العرب العلمي ص 68.(المعربان)

(209) تعرف هذه القاعدة بقاعدة أهرن في قياس مساحة المثلث ذي الأضلاع المعلومة، وتحكمها المعادلة التالية:

م = (ح - أ) (ح - ب) (ح - جـ)

على اعتبار أن م = مساحة

أ، ب، جـ = أطوال الأضلاع الثلاثة للمثلث.

انظر: تاريخ العلوم عند العرب ص 38. (المعربان)

(210) خلف ثابت بن قرة العديد من المؤلفات والرسائل والنقول في مختلف العلوم التي نبغ فيها وأهمها الرياضيات والفلك والطب والفلسفة.

انظر قائمة مؤلفاته في طبقات الأطباء لإبن أبي أصيبعة (بيروت 1961) ص 298 - 300.(المعربان)

(211) وضع ثابت بعض الأبحاث في هذا الميدان منها: كتاب في قطع الأسطوانة، كتاب في الشكل القطاع، كتاب في المربع وقطره، ورسائل في المربعات السحرية، كما بحث في المعادلات التكعيبية، وفي مساحة الأشكال المسطحة والمجسمة. (المعربان)

(212) رسالة شرح فيها ارخميدس طريقة توصله إلى نتائجه العلمية بواسطة تجاربه الميكانيكية، وكانت هذه الرسالة تعتبر مفقودة إلى أن عثر عليها هايبرغ (J. L. Heiberg) في إستانبول عام 1906.

دائرة المعارف البريطانية ط 1962 جـ 2 ص 272.(المعربان)

(213) ابراهيم بن سنان بن ثابت بن قره: عالم عربي نبغ في علوم الفلسفة والطب والهندسة والطبيعيات والفلك عاش في القرن الرابع الهجري/ العاشر الميلادي. ألف العديد من الرسائل والكتب منها: كتاب في قطع المخروط المكافئ، ورسالة في رسم القطوع الثلاثة، ومقالة في طريق التحليل والتركيب، ورسائل في الهندسة والنجوم، ورسالة في الإسطرلاب، وكتاب في حركات الشمس.

انظر عمر فروخ: تاريخ العلوم عند العرب ص 232 حاشية 1. (المعربان)

(214) الكوهي: ويجن بن رستم عالم بالهيئة والرياضيات وآلات الرصد من إقليم طبرستان، تقدم في الدولة البويهية والأيام العضدية وما بعدها. بنى مرصدا في بغداد وألف عدة مصنفات منها: البركار التام والعمل به، تثليث الزاوية وعمل المسبع المتساوي في الدائرة، إحداث النقط على الخطوط، كتاب مراكز الدوائر، من طريق التحليل دون التركيب، كتاب على المنطقتين في توالي الحركتين انتصارا لثابت بن قرة.

الفهرست - ص 283, 243 الأعلام جـ 9 ص 172.(المعربان)

(215) وضع ابن الهيثم رسالة في هذا الموضوع بعنوان: «قول في قسمة الخط الذي استعمله أرشميدس في كتاب الكرة والأسطوانة».

انظر: طبقات الأطباء لابن أبي أصيبعة ص 559.(المعربان)

(216) وضع ابن الهيثم كتابا حول هذا الموضوع بعنوان «كتاب حل شكوك أقليدس». (المعربان)

(217) كما وضع ثابت بن قرة كتابا بهذا الشأن بعنوان «كتاب مقدمات أقليدس». (المعربان)

(218) تنبه نصير الدين الطوسي إلى نقض فرضية أقليدس في المتوازيات وحاول البرهنة عليها في «كتاب تحرير أصول أقليدس».

انظر: أثر العرب والإسلام في النهضة الأوروبية ص 222. (المعربان)

(219) الصوفي: 291 - 376/ 903 - 986م)

هو عبدالرحمن بن عمر به سهل الصوفي الرازي، أبو الحسين. عالم بالفلك من أهل الري اتصل بعضد الدولة وكان منجمه. وقد اهتم بدراسة صور السماء وملاحظة مجاميع النجوم وألف كتابا يعرف باسم: «الكواكب الثابتة» أو «صور الكواكب الثابتة» وهو أحسن الكتب التي وضعت في الفلك. وضمن الصوفي كتابه صورا ورسوما لنحو ألف وأربعمائة وعشرين نجما وكوكبا، رسمها على صور الأناسي والحيوان وشرح أشكالها وخصائصها واستدرك على العلماء السابقين عليه عددا منها ولم ينس أن يجمع أسماءها العربية. ومازال أسماء بعضها مستعملا حتى الوقت الحاضر مثل الدب الأكبر والدب الأصغر، والحوت والعقرب والعذراء وغيرها. وللصوفي أيضا مصنف بعنوان «مطارحات الشعاع» وأرجوزة في الفلك.

انظر: أثر العرب والاسلام في النهضة الأوروبية ص 227 تاريخ العلوم عند العرب ص 166. الأعلام جـ 4 ص 93. (المعربان)

(220) تختلف النجوم بعضها عن البعض الآخر بالحجم واللون واللمعان ودرجة الحرارة والكثافة. وقد تنبه بطليموس أبرخس قديما إلى بعض هذه الفروق وبخاصة اللمعان. فقسم النجوم على هذا الأساس إلى ست مراتب، فاعتبر ألمعها من القدر الأول، وما يكاد يرى بالعين المجردة من القدر السادس.

الموسوعة العربية الميسرة - مادة نجم. (المعربان)

(221) عرف العرب هذه الغيوم قبل ماجلان. وكانوا يطلقون عليها اسم النجم الثابت في الجنوب، والنجوم البيض اللامعة، ونص عليها ياقوت الحموي في معجم البلدان تحت مادة بحر الزنج بقوله ان «أهل هذا البحر يرون في السهر شيئا في مقدار جرم القمر كأنه طاقة في السماء أو شبه قطعة غيم بيضاء، لا يغيب قط ولا يبرح مكانه» وأشار إليها أيضا: تميم الداري (ت 40 هـ) وابن وحشية (ت 291 هـ) والصوفي (ت 376 هـ).

انظر عبدالرحمن بدوي: دور العرب في تكوين الفكر الأوروبي (بيروت 1965) ص 225 - 234. وياقوت: معجم البلدان. مادة بحر الزنج. (المعربان)

(222) كان الفلكيون القدماء يعتبرون ألمع النجوم من القدر الأول، وما يكاد يرى منها بالعين المجردة من القدر السادس أي أن قوة لمعان النجوم المرئية كانت تتراوح بين واحد إلى ستة. وفي القرن التاسع عشر ضبط المقياس حتى يكون لمعان القدر الأول مائة ضعف من لمعان القدر السادس. وامتد المقياس ليشمل نجوما ألمع من القدر الأول وأعطيت الأخيرة أقدارا سالبة كما احتوى التقسيم على نجوم خافتة أمكن تسجيلها على الألواح التصويرية.
الموسوعة العربية الميسرة - مادة نجم. (المعربان)

(223) قاس الفلكيون العرب زمن الخليفة المأمون العباسي محيط الكرة الأرضية وتوصلوا إلى الرقم 41248 كيلو مترا، وهو مقارب جدا للرقم الحقيقي البالغ 40070 كم. وصححوا ذلك الرقم الإغريقي وهو 38340 كم.
كما عرف الفلكيون القدماء قطر الأرض وقدروه بالرقم 7636 ميلا تقريبا وبذلك يكون نصف القطر عندهم 3818 ميلا تقريبا.
انظر ما ذكره ابن ستة «في القول في الأجرام والأبعاد».
الأعلاق النفيسة ص 117 - 20. (المعربان)

(224) طيخو براهي: (1546 - 1601) عالم فلكي دنمركي. ساعدت أرصاده الدقيقة للكواكب كبلر على الوصول إلى قوانين حركاتها، كما اكتشف تغيرا في ميل مسار القمر والاختلاف الرابع في حركته، واقترح للكون صورة وسطا لما بين نموذجي كوبرنيكوس وبطليموس، وهي أن الأرض ساكنة تدور الشمس من حولها بينما تدور الكواكب الخمسة حول الشمس. ومن أهم مصنفاته كتابه المعروف باسم «دراسات تمهيدية في أحياء الفلك».

(Astronomiae instauratae Progymnasmata)

(225) الأنواء: «قال أبو عبيد: الأنواء ثمانية وعشرون نجما معروفة المطالع في أزمنة السنة كلها من الصيف والشتاء والربيع والخريف، يسقط منها في كل ثلاث عشرة ليلة نجم معلوم في الغرب مع طلوع الفجر ويطلع آخر يقابله في المشرق من ساعته وكلاهما معلوم مسمى. وكانت العرب في الجاهلية إذا سقط من تلك النجوم نجم وطلع آخر قالوا: لابد أن يكون عند ذلك مطر أو رياح. فينسبون كل غيث عند ذلك إلى ذلك النجم. فيقولون: مطرنا بنوء الثريا والدبران والسماك»
انظر: لسان العرب مادة نوأ .(المعربان)

(226) البتاني: (ت 317) ، 929م) محمد بن جابر بن سنان فلكي ورياضي عربي مشهور، ويعتبر أحد أعلام رجال الفلك في العالم، ولد في بتان بنواحي حران. وقد أسهم في وضع أساس علم المثلثات الحديثة ووسع نطاقها. واكتشف الكثير من حقائق علم الفلك ولم يعلم أحد في الإسلام بلغ مبلغ البتاني في تصحيح أرصاد الكواكب وامتحان حركاتها. وهو أول من كشف «السمت» «والنظير» وحدد نقطتهما في السماء، وعني برصد الكسوف والخسوف وصحح بعض نتائج بطليموس الإسكندري. وتنسب إليه عدة مؤلفات أشهرها «الزيج الصابئ» (ثلاث مجلدات) ومعرفة مطالع البروج فيما بين أرباع الفلك، شرح أربع مقالات لبطليموس، وتحقيق أقدار الاتصالات.
انظر مادة البتاني. دائرة المعارف الإسلامية ط 2 جـ 1 ص 1104 .(المعربان)

(227) ابن البناء (654 - 721) = (1256م - 1321م) احمد بن محمد بن عثمان الأزدي العدوي، أبو العباس. ولد بمراكش وعاش إبان حكم بني مرين في المغرب الأقصى. كان أبوه بناء، ونشأ هو منصرفا إلى العلم، فنبغ في علوم شتى وبخاصة في الرياضيات والفلك، وله فيها: تلخيص أعمال

الحساب، ورسالة في المكاييل، وجزء في المساحات، وكتاب في النجوم، ومقالة في علم الإسطرلاب، وجزء من الأنواء فيه صور الكواكب، وقانون في معرفة الأوقات بالحساب.(المعربان)

(228) الاعتدال الربيعي: هو اليوم الحادي والعشرون من مارس من كل عام حيث يتساوى فيه الليل والنهار. وهناك اعتدال خريفي مماثل يقع في الثالث والعشرين من سبتمبر. (المعربان)

(229) الميل الزاوي: هو البعد الزاوي لنجم أو كوكب شمالا أو جنوبا من خط الاستواء السماوي، وتكون دوائره متوازية مع الأفق. (المعربان)

(230) الإسطرلاب المسطح المسمى بالعربية «ذات الصفائح» كان معروفا لدى الإغريق والسريان من قبل وكان يتألف من الأجزاء التالية:

أ - الأم: وهي قرص أو صفيحة مستديرة.

ب - الأقراص المستديرة: عددها تسعة في العادة.

جـ - العنكبوت أو الشبكة: صفيحة موضوعة فوق أخواتها في مكانها من الأم.

د - المسطرة أو العضادة التي تدور حول مركز الظهر.

انظر مادة إسطرلاب القيمة التي كتبها نللينو في دائرة المعارف الإسلامية ط1 الترجمة العربية جـ 2 ص 114 - 118. (المعربان)

(231) علي بن خلف: فلكي المأمون بن زنون ملك طليطلة.(المعربان)

(232) الصفيحة الزرقالية: أسطرلاب ينسب الى مخترعه الزرقالي أو ولد الزرقيال، وهو أبو إسحاق النقاش من أكابر الرياضيين والفلكيين في الاندلس. وقد وضع مصنفا يعرف باسم «الصفيحة الزيجية» يبين فيه استعمال الإسطرلاب على منهاج جديد وبأسلوب سهل. واستطاع بذلك أن يحول الإسطرلاب من إسطرلاب خاص إلى إسطرلاب عام باستبداله من المسقط القطبي الإستريوغرافي إلى المسقط الأفقي الإستريوغرافي. وبمقتضي هذا التحويل يكون موضع عين الراصد في نقطتين من نقط الأفق أحداهما شرقية والأخرى غربية، أي في نقطتي الاعتدالين. ويكون مستوى المسقط هو بعينه مستوى الدائرة الكبرى المارة بنقطتي الانقلابين، ويكون مسقطا نصفي الكرة السماوية متطابقين تمام التطابق بحيث يكفي للدلالة عليهما بعلامة واحدة.

نللينو - مادة إسطرلاب دائرة المعارف الإسلامية ط 1 الترجمة العربية جـ2 وقد أعاد هارتنر (W. Hartner) كتابة هذه المادة بإضافات كثيرة في الطبعة الثانية من دائرة المعارف الإسلامية.(المعربان)

(233) نسبة إلى جزر فريزيان الواقعة على مقربة من شواطئ هولندا وألمانيا. (المعربان)

(234) «عصا الطوسي» سمي بذلك لأنه يشبه بهيئته مسطرة الحساب. (المعربان)

(235) الربيعة أو ذات الربع هي احدى أدوات الإسطرلاب التي تستخدم في الفلك والملاحة لقياس الارتفاع - وتتألف من قوس مقسم إلى تسعين درجة.(المعربان)

(236) تذهب معظم المراجع إلى أن اسم الخوارزمي هذا هو محمد بن أحمد بن يوسف وتكنيه بأبي عبدالله، بخلاف ما ذكره المؤلف - وقد عاش في النصف الثاني من القرن الرابع الهجري العاشر الميلادي (ت 387 هـ / 997م) في نيسابور إبان حكم الدولة السامانية واتصل بالوزير أبي حسن العتبي. وصنف له كتاب «مفاتيح العلوم» ويتألف هذا الكتاب من قسمين الأول: يتناول العلوم الدينية واللغوية والتاريخ والثاني الفلسفة والمنطق والحساب والهندسة والفلك والموسيقى والحيل والكيمياء.

انظر فيدمان: دائرة المعارف الإسلامية ط1 الترجمة العربية جـ 9 ص 17. (المعربان)

(237) فيتروفيوس: هو بوليوماركوس (Vitruvius Polio, Marcus) كاتب ومعماري روماني عاش في القرن الاول الميلادي. وقد وضع كتابا عن موضوع العمارة (De Re Architectura) فيه معلومات قيمة عن طرق العمارة الرومانية واليونانية وأدواتها.(المعربان)

(238) عباس بن فرناس: (ت 274 هـ/ 887م) مخترع أندلسي من أهل قرطبة، اشتغل بالفلسفة والأدب والفلك. استنبط صناعة الزجاج من الحجارة، وصنع «الميقاتة» لمعرفة الأوقات. وأراد تطيير جثمانه بتقليد الطيور إلا أن محاولته لم تكلل بالنجاح التام.

(239) انظر: المقري: نفح الطيب جـ 2 ص 231.

(240) ابن السمح: (369 - 427 هـ/ 979 - 1035م) عالم رياضي وفلكي عربي عاش في الأندلس من مؤلفاته: «المعاملات» وهو كتاب عن الحساب التجاري، وكتاب «الحساب الهوائي» وكتاب في طبيعة الأعداد، وكتابان في الهندسة، وغيرها في طريقة صنع الإسطرلاب واستعماله، جمع جداول فلكية على نمط السند هند مع شرح نظري لها. (المعربان)

(241) أبو الوفاء البوزجاني: هو محمد بن محمد يحيى بن إسماعيل بن العباس ينسب إلى بوزجان الواقعة قرب نيسابور. انتقل إلى بغداد وعاش فيها يعمل في التأليف والرصد والتدريس. ويعتبر البوزجاني من أئمة العلوم الفلكية والرياضية. وقد زاد على بحوث الخوارزمي في زيادات تعتبر أساسا لعلاقة الهندسة بالجبر ومهد بذلك لتقدم الهندسة التحليلية والتكامل والتفاضل. أحرز السبق في علم المثلثات. وأدخل القاطع والقاطع تمام ووضع الجداول الرياضية للمحاسبة وابتكر طريقة جديدة لحساب جداول الجيب، وله عدة كتب منها استخراج الأوتار، الزيج الشامل، المدخل إلى الاريتماطيقي، معرفة الدائرة من الفلك، وتفسير كتاب الخوارزمي في الجبر والمقابلة.(المعربان)

(242) أبو نصر: هو منصور بن علي بن عراق، عالم بالرياضيات والنجوم. نشأ في خوارزم وأخذ عنه أبو الريحان البيروني. له عدة مؤلفات منها: المجسطي الشاهي، الدوائر التي تحد الساعات الزمانية، رسالة في جواب مسائل الهندسة، الرسالة في معرفة القسي الفلكية. (المعربان)

(243) تقضي هذه النظرية بأن جيوب الزوايا تتناسب مع الأضلاع المقابلة لها.(المعربان)

(244) ابن يونس: علي بن عبدالرحمن بن أحمد بن يونس بن عبد الأعلى الصدفي المصري، ولد بمصر وعاش فيها، فلكي وأديب ورياضي مشهور، ابتدع قوانين ومعادلات لها قيمة كبرى في اكتشاف اللوغاريتمات، وهو الذي اخترع البندول، ووضع كتابه المعروف بالزيج الحاكمي الذي صحح فيه أغلاط سبعة من مصنفي الأزياج ومن مؤلفاته أيضا: جداول السمت، جداول في الشمس والقمر والتعديل المحكم.

انظر: قدري طوقان: العلوم عند العرب ص 150 - 153. (المعربان)

(245) فيلسوف إنجليزي عاش في القرن الثاني عشر الميلادي، ينسب إلى مدينة باث في إنجلترا. درس الفكر العربي وقام برحلات إلى الشرق وأقطار المتوسط، ترجم أقليدس من العربية إلى اللاتينية. وكتابه «مشكلات عسيرة» يعتبر موسوعة للفكر العربي. وحاول في مؤلفه الرئيسي «الذاتية والاختلاف» حل مشكلات طبيعة المعنى الكلي. (المعربان)

(246) سند بن علي: ـ أحد مشاهير الفلكيين والمهندسين في عصر المأمون الذي كلفه بالإشراف على بناء مرصد بغداد وإصلاح آلات الرصد فيه. ثم عينه رئيسا للفلكيين وأسهم مع جماعة من الفلكيين في قياس محيط الأرض. وكان على علاقة وثيقة بثابت بن قرة وأبناء موسى بن شاكر. وقد وضع زيجا مشهورا أشاد به القفطي. ومن مؤلفاته كتاب المنفصلات والمتوسطات، كتاب

القواطع، كتاب الحساب الهندي.(المعربان)

(247) يبدو أن المؤلف قد خلط هنا بين طريقة سند بن علي التي تمت أيضا في منطقة صحراوية شمال تدمر، وبين الطريقة التي وصفها البيروني في قياس محيط الأرض والتي تعتمد على رصد انخفاض الأفق عند الغروب فوق جبل مشرف على بحر أو تربة ملساء. أما سند بن علي فقد ذكرت روايته لهذه المهمة في كتاب الزيج الكبير الحاكمي لابن يونس على النحو التالي:

«أن المأمون أمره هو وخالد بن عبد الملك المروروذي أن يقيسا مقدار درجة من أعظم دائرة من دوائر سطح كرة الأرض. قال: فسرنا لذلك جميعا وأمر علي بن عيسى الإسطرلابي وعلي بن البحتري بمثل ذلك فسارا إلى ناحية أخرى. قال سند بن علي: فسرت أنا وخالد بن عبد الملك إلى ما بين واسط وتدمر وقسنا هناك مقدار درجة من أعظم دائرة تمر بسطح كرة الأرض. فكان سبعة وخمسين ميلا. وقاس علي بن عيسى وعلي بن البحتري فوجدا مثل ذلك. وورد الكتابان من الناحيتين في وقت بقياسين متفقين».

انظر: قدري طوقان: تراث العرب العلمي ص 93، 94، 96.(المعربان)

(248) يبدو أن المؤلف يقصد بالزيج الممتحن هنا الزيج الصحيح إشارة إلى الزيج الصابئ الذي وضعه البتاني واعتبر من أصح الأزياج. وقد اعتمد في زيجه هذا على الأرصاد التي أجراها بنفسه في الرقة وأنطاكية وعلى كتاب زيج الممتحن الذي وضع في عهد المأمون.

انظر: قدري طوقان: العلوم عند العرب ص 123، 133.(المعربان)

(249) هيراقليدس: فلكي إغريقي عاش في القرن الرابع قبل الميلاد. ينسب إليه اكتشافان الأول دوران الأرض حول محورها، والثاني دوران الزهرة وعطارد حول الشمس. (المعربان)

(250) كبلر، يوهانس 1571 ـ 1630 فلكي ألماني تأثر بتعليمات كوبرنيكوس وتعاون مع جاليليو. ومن قوانينه مسار الكوكب قطع ناقص يقع مركز الشمس في إحدى بؤرتيه. والخط من مركز الكوكب إلى مركز الشمس يرسم مساحات متساوية في أزمنة متساوية. (المعربان)

(251) ابن الشاطر: ـ (ت 777هـ/ 1375م) علي بن إبراهيم بن محمد الأنصاري المؤقت. عالم بالفلك والهندسة والحساب، من أهل دمشق. من مؤلفاته: إيضاح المغيب في العمل بالربع المجيب، مختصر في العمل بالإسطرلاب، كفاية القنوع في العمل بالربع المقطوع، الزيج الجديد.

(252) البطروجي: نور الدين أبو إسحاق فلكي عربي أندلسي من أشبيلية كان مريدا وصديقا لابن طفيل. له نظريات فلكية تتعلق بحركة الكواكب السيارة ضمنها مؤلفه المعروف باسم «كتاب في الحيل».

انظر دائرة المعارف الإسلامية ط2 مادة البطروجي.(المعربان)

(253) يودوكسوس: (408 ـ 355 ق.م) عالم إغريقي بالفلك والهندسة، تتلمذ على يد أفلاطون. وضع نظرية اتحاد مركز الأجسام الكروية لتوضيح النقاط الثابتة والحركة الارتجاعية للكواكب السيارة. وهو من أوائل الذين استخدموا الهندسة الكروية في الفلك. (المعربان)

(254) الفرغاني: أبو العباس أحمد بن محمد بن كثير. فلكي مشهور عاش في النصف الأول من القرن الثالث الهجري التاسع الميلادي، كتابه الرئيسي في الفلك يحمل عدة أسماء منها: جوامع علم النجوم والحركات السماوية، أصول علم النجوم، المدخل إلى علم هيئة الأفلاك وكتاب الفصول الثلاثين.

انظر: دائرة المعارف الإسلامية ط2 مادة الفرغاني.(المعربان)

(255) علم الحركة المجردة (Kinematics) الكينماتيكا: فرع الديناميكا يعنى بالحركة بصرف النظر

عن اعتبارات الكتلة والقوة. (المعربان)

(256) Solar perigee أي الحضيض الشمسي أقرب نقطة في مدار القمر إلى الشمس. -

المعربان.

(257) أي الأوج أبعد نقطة في مدار القمر عن الأرض. (المعربان)

(258) عمل ثابت بن قرة أرصادا حسانا وأجملها في كتاب «بين فيه مذاهبه في سنة الشمس وما أدركه بالرصد في مواضع أوجها ومقدار سنيها وكمية حركاتها وصورة تعديلها». وقد استخرج حركة الشمس وحسب طول السنة النجمية فكانت أكثر من الحقيقة بنصف ثانية. وحسب ميل دائرة البروج وقال بحركتين: مستقيمة ومتقعرة لنقطتي الاعتدال.

قدري طوقان: العلوم عند العرب ص 129.

(259) وضع ألفونسو دراسات فلكية بينها «الأزياج الألفونسية» وهي مجموعة من نتائج الأرصاد المأخوذة في طليطلة. وقد شاع استعمالها في جميع أنحاء أوروبا وظلت موضع اعتماد عدة قرون.

(المعربان)

(260) ملكشاه: هو السلطان معز الدولة أبو الفتح ملكشاه السلجوقي بن ألب أرسلان وكان يلقب أيضا بجلال الدولة. تولى الحكم في فارس 465هـ/ 1072م ودام حكمه عشرين عاما. (المعربان)

(261) يتميز التقويم الجلالي بالدقة بحيث إن الخطأ فيه لا يتعدى يوما واحدا كل خمسة آلاف سنة.(المعربان)

(262) قال إخوان الصفا في قوس قزح إنه يحدث حينما يكون «الهواء مشبعا بالرطوبة ولا يكاد يحدث إلا في طريق النهار وفي الجهة المقابلة لموضع الشمس» انظر عمر فروخ: تاريخ العلوم عند العرب ص 234. (المعربان)

(263) يسميه القزويني هذا اللون «الكميت» ويقول إنه مركب من الصفرة والأرجواني والبنفسجي. انظر القزويني: عجائب المخلوقات (بيروت 1973) ص 147. (المعربان)

(264) يقول نص القزويني: «حكى الشيخ الرئيس أنه كان على الجبل الذي بين باورد وطوس، وأنه أعلى الجبال. وكانت السماء مكشوفة، فقال كنت في وسط الجبل بيني وبين الأرض سحاب رطب والشمس في وسط السماء، فنظرت إلى السحاب الذي كان بيني وبين الأرض، فرأيت دائرة نقية بلون قوس قزح فشرعت في النزول عن الجبل والدائرة تصغر، فكلما نزلت رأيتها أصغر مما كانت قبل ذلك إلى أن وصلت إلى السحاب فاضمحلت.

انظر القزويني: عجائب المخلوقات (بيروت 1973) ص 147.(المعربان)

(265) كمال الدين الفارسي: (ت 720هـ / 1320م).

عالم بالرياضيات، أخذ العلم عن قطب الدين الشيرازي، وقد استوعب نظريات ابن الهيثم في الضوء وأكملها. يعرف عنه استعماله الغرفة المعتمة لدرس نظرية انعكاس الضوء. وقد شرح «كتاب المناظر» لابن الهيثم واختصره في بعض الأماكن ثم أضاف إليه دروسا لم يذكرها ابن الهيثم منها: انعكاس الضوء وانكساره عند ملاقاته لجسم كروي، وتعليل قوس قزح والغرفة منها المظلمة السوداء.

انظر: عمر فروخ: تاريخ العلوم عند العرب ص 236. (المعربان)

(266) قطب الدين الشيرازي:

محمود بن مسعود بن مصلح الفارسي أبو الثناء، قاض علم بالعقليات ومفسر، ولد بشيراز وكان

أبوه طبيبا فيها. قرأ على نصير الدين الطوسي، له عدة مؤلفات في العلوم والطب والتفسير. منها: تاج العلوم، ومفتاح المفتاح، ونهاية الإدراك في دراية الأفلاك. وقد علل قوس قزح تعليلا دقيقا عندما قال إنه ينشأ «من وقوع أشعة الشمس على قطيرات الماء الصغيرة الموجودة في الجو عند سقوط الأمطار. وحينئذ تعاني تلك الأشعة انعكاسا داخليا، وبعد ذلك تخرج إلى عين الرائي».

انظر عمر فروخ: تاريخ العلوم عند العرب ص 236.(المعربان)

(267) أسطوانة نيوتون: هي طبق مستدير مرسوم عليه ألوان الطيف بنسب معينة بحيث إذا أدير على نفسه بسرعة كبيرة ظهر اللون الأبيض على وجه الطبق. (المعربان)

(268) أنبادقليس، 490 ـ 430 ق.م

سياسي وفيلسوف يوناني. ذكر ابن النديم أنه كان من أوائل الذين تكلموا في الطب.

انظر ابن النديم: الفهرست ص 287.

(269) أبيقور: فيلسوف يوناني ولد بجزيرة ساموس 341 ق.م. اشتهر بفلسفته الداعية إلى التمييز بين اللذات وتفضيل اللذة العقلية. كما قال بأن المادة مصدر كل الأشياء وأن المادة تتألف من ذرات لا تفنى وهي تتحرك على الدوام في الفضاء. وقد درس الفلاسفة المسلمون أقواله وعقبوا عليها ومنهم الشهرستاني.

انظر: حنا فهمي: تاريخ الفلسفة ص 90 ـ 95.

(270) وصف العلامة مصطفى نظيف ابن الهيثم بأنه يأتي «في المقدمة بين علماء الطبيعة النظرية بما وضع من ظواهر الضوء... وأن أثره في هذا العلم لا يقل عن أثر نيوتن في علم الميكانيكا».

انظر: حميد موراني، وعبد الحليم منتصر: قراءات في تاريخ العلوم عند العرب ص 127 ـ 128.

(271) قسم ابن الهيثم العين إلى طبقات هي:

أ ـ الشحمة البيضاء: (بياض العين).

ب ـ العنبية: الحدقة وبوسطها البؤبؤ.

جـ ـ القرنية: تغطي مقدمة العنبية.

د ـ الجليدية: كرة بيضاء رطبة متماسكة الرطوبة لينة ملساء فيها شفيف كشفيف الجليد وهي عند ابن الهيثم قسمان: الجليدية الأمامية: فيها الرطوبة الجليدية على الحصر وفي مقدمته تسطيح يسير يشبه التسطيح الذي في ظاهر حبة العدس.

الجليدية الخلفية: فيها الرطوبة أكثر غلظا تشبه الزجاج المرضوض. ومن أجل ذلك يسمى ابن الهيثم هذا القسم الرطوبة الزجاجية.

انظر: عمر فروخ: تاريخ العلوم عند العرب. ص 381 ـ 384.

(272) يقول ابن الهيثم: إذا جعلنا في بيت مظلم فتحة في مواجهة ضوء ذاتي أو جعلناها مطلقة لضوء النهار، فإن الضوء يدخل من تلك الفتحة إلى بقعة مقابلة لها على جدار البيت أو على أرضه، ويبقى كل ما حول هذه البقعة غير مستضيء (وهذا دليل على أن امتداد الضوء يكون على سموت خطوط مستقيمة. وذلك أيضا هو الأساس الذي تقوم عليه الخزانة المظلمة ذات الثقب أو آلة التصوير).

نفس المصدر ص 396, 397. (المعربان)

(273) أورد مصطفى نظيف مسألة ابن الهيثم هذه على النحو التالي:

«إذا فرضت نقطتان حيثما اتفق أمام سطح عاكس، فكيف تعين على هذا السطح نقطة بحيث يكون الواصل منها إلى إحدى النقطتين المفروضتين بمنزلة شعاع ساقط، والواصل منها إلى الأخرى بمنزلة شعاع منعكس».

انظر: عمر فروخ: تاريخ العلوم عند العرب ص 400. (المعربان)

(274) ليوناردو دافنشي 1452 - 1511.

عالم إيطالي بارز اشتهر بالهندسة والموسيقى والمعمار والنحت والتصوير.(المعربان)

(275) كريستيان هوجنيز : 1629 - 1695.

عالم هولندي في الرياضيات والفلك والطبيعيات. (المعربان)

(276) وضع كمال الدين الفارسي كتبا في شرح «كتاب المناظر» لابن الهيثم أسماه: «كتاب تنقيح المناظر لذوي الألباب والبصائر». وقد طبع الأخير في حيدر أباد بالهند.(المعربان)

(277) ارستو فانيس: 445 - 380 ق.م شاعر ومفكر إغريقي. (المعربان)

(278) بليني أو بلينيوس الأكبر (Plinius Secundus, Gaius)

(33 - 79م).

عالم موسوعي روماني اشتهر في العلوم الطبيعية والجغرافيا وتاريخ الفنون. - المعربان -

(279) سينيكا: (ت 65م)

شاعر وفيلسوف روماني أصله من إسبانيا، أشرف على تربية نيرون الذي اتهمه بالتآمر عليه فأمره بأن ينتحر. كتب عدة مسرحيات مقتبسة من المسرحيات اليونانية.(المعربان)

(280) جيوفاني باتستا ديللا بورتا (1538 - 1615) من فلاسفة الطبيعة الإيطاليين. ألف العديد من المصنفات في الكتابة بالرموز (الشيفرة) والنبات، والزراعة، والبستنة، والبصريات. ويعتبر مؤلفه في سحر الطبيعة وعجائبها (Magia naturalis) من أهم مصنفاته وهو يقع في أربع مجلدات وكان في الأصل يتكون من عشرين مجلدا. تناول فيه موضوعات متنوعة مثل تكاثر الحيوانات، وتحويل المعادن، وتحضير العطور، ووصف تجاربه حول المغناطيسية والبصريات بما فيها الغرفة المظلمة.

(المعربان)

(281) الجامي: (817 - 898هـ/ 1414 - 1492م) شاعر فارسي وفقيه إسلامي. وهو نور الدين عبد الرحمن بن نظام الدين أحمد بن شمس الدين محمد الدشتي. ينسب إلى قرية جام بالقرب من هراة، كما عرف بالدشتي نسبة إلى دشت موطن آبائه بالقرب من أصفهان. اشتهر بأشعاره الغنائية والقصصية والأسطورية. وللجامي عدة دواوين وملاحم منها: بهراستان وبنج كنج أي المنظومات أو الكنوز الخمسة، كما له مؤلفات عربية في الفقه والتصوف.(المعربان)

(282) في الأصل: Heaven السماء. وقد رأينا من الأنسب ترجمتها كما هو في المتن. (المعربان)

(283) روجر بيكون (1214 - 1294م/ 611 - 694هـ) عالم وفيلسوف إنجليزي استمد فلسفته من العرب ومن القديس أوغسطين. شغف بالعلوم الطبيعية وعرف بتجاربه ومشاهداته للظواهر. - المعربان -

(284) هو القديس توما الأكويني: (1225 - 1274م). وهو مفكر وفيلسوف ولاهوتي إيطالي، شرح معظم كتب أرسطو. وله مؤلفات أخرى في اللاهوت، وكان يحاول التوصل إلى المعرفة اليقينية عن طريق الاعتماد على العقل السليم. وقد ميز بين ثلاثة أنواع من القوانين: القانون الأزلي وهو مشيئة الله، والقانون الطبيعي الذي يكتشفه الناس بعقولهم، والقانون البشري الذي يضعه الإنسان.

وقد تأثر برجال الفكر المسلمين مثل الغزالي وابن رشد وإن خالف الأخير في اتجاهه.(المعربان)
(285) تعرف هذه الظاهرة بالفجر والشفق وقد فسرها ابن الهيثم كما يلي:
إذا قاربت الشمس الطلوع بدا فيها عامود من نور من وراء الأفق الشرقي (هذا العامود يكون في الحقيقة مخروطا). ويحاول الضوء من هذا المخروط أن ينفذ من خلال الهواء المعترض بين الأفق وبين عين الناظر بعيدا عن الأفق. وينعطف (ينكسر) الضوء في الهواء ويبدو ضعيفا على الأرض وعلى الأشياء القائمة على الأرض. ثم كلما ارتفعت الشمس وراء الأفق مال جسم المخروط إلى الغرب فكثر الضوء الواقع على الأرض وما عليها وزاد الضوء فيها إلى أن تشرق الشمس فيعم الضوء الأرض ويحدث النهار.
وبمثل ذلك يحدث الشفق عند مغيب الشمس ولكن على ترتيب معكوس.
انظر: عمر فروخ: تاريخ العلوم عند العرب ص 394.(المعربان)
(286) ابن عبدون: (ت 529هـ/ 1135م). هو عبد المجيد بن عبدالله بن عبدون الفهري. أديب الأندلس في عصره. استوزره الأفطس ثم انتقل بعدهم إلى خدمة المرابطين، وكان كاتبا مترسلا عالما بالتاريخ والحديث. (المعربان)
(287) ليفي بروفنسال Levi Provencal بالاشتراك مع غارسيا غوميز Garcia Gomez أشبيلية في أوائل القرن الثاني عشر.
Sevilla a Comienzos del Siglo Xll.
(288) جروستيست، روبرت (1170 ـ 1253م) أسقف إنجليزي ومؤسس مدرسة أكسفورد الفرنسيسكانية، وهو أول ممثل للعلم التجريبي في العصر الوسيط وكان أستاذ روجر بيكون ومن واضعي منهج العلم الحديث. عني بأرسطو وأشاد بابن الهيثم وألم بفلسفة ألبرت الكبير والقديس توما الأكويني.(المعربان)
(289) بوريدان، جان (ت بعد سنة 1366م) فيلسوف فرنسي وعميد جامعة باريس اهتم بالعلوم الطبيعية ووضع عدة شروح حول مؤلفات أرسطو في الطبيعة وما وراء الطبيعة والاقتصاد، كما ألف في الأخلاق والسياسة ودافع عن نظرية السببية.(المعربان)
(290) أوريزم، نيقولا: (1320 ـ 1382م) أسقف فرنسي، درس أعمال أرسطو وترجم بعضها عن اللاتينية، ووضع كتابات تندد بالمنجمين ودعاويهم في الكشف عن المستقبل، كما ألف رسالة عن سك العملة وعيارها.(المعربان)
(291) مراغة: أعظم مدن أذربيجان، وقد أنشأ فيها نصير الدين الطوسي مرصدا اعتبر من أشهر المراصد وأكبرها. واشتهر بآلاته الدقيقة وتفوق المشتغلين فيه. وقد اشتهرت أرصاد هذا المرصد بالدقة، حتى لقد اعتمد عليه علماء أوروبا في بحوثهم العلمية في عصر النهضة وما بعده.
انظر: قدري طوقان: تراث العرب العلمي ص 101 , 102(المعربان)
(292) أولوج بك: (ت 853هـ/ 1449م) محمد طاغاي بن شاه رخ أحد أمراء المغول على تركستان وبلاد ما وراء النهر، جعل سمرقند مركزا لإمارته. وأنشأ فيها مدرسة عالية ومرصدا زوده بالآلات والأدوات والراصدين المهرة وكبار الفلكيين والرياضيين. أخرج في هذا المرصد زيجا شاملا عرف باسمه «زيج أولج بك» أو «الزيج السلطاني»، الذي بقي معمولا به عند علماء الشرق والغرب بضعة قرون لدقة أرصاده وحساباته وتصحيحاته لأرصاد فلكيي اليونان. ألف في المثلثات

أيضا، وساعدت جداوله في الجيوب والظلال على تقدم الفلك. (المعربان)
(293) الكاشي: هو جمشيد بن محمود بن مسعود الملقب بغياث الدين. ولد في كاشان التي ينسب إليها وعاش في سمرقند حيث نبغ في الحساب والفلك والطبيعة، والكاشي هو أول من أدخل علامة الكسر العشري في عمليات الحساب. وقد ألف العديد من الرسائل والكتب في الرياضيات والفلك أهمها: الرسالة المحيطية التي حدد فيها النسبة التقريبية بين محيط الدائرة وقطرها وقد رمز إليها ب (ط) وهي تساوي عنده 3ر141592653589732 وهو رقم يثير الدهشة والإعجاب. إذ لم يسبقه أحد في إيجاد تلك النسبة بهذه الدقة المتناهية.
انظر: قدري طوقان: تراث العرب العلمي ص 73.(المعربان)
(294) سيمون ستيفن: رياضي هولندي اشتغل في تثبيت الكسور العشرية، واشتهر أيضا بابتكاراته التي تساعد المجهود الحربي. وله عدة نظريات في علم الأجسام الساكنة أو القوى المتوازنة وعلم توازن السوائل وضغطها. (المعربان)
(295) نشره وترجمه المستشرق الفرنسي «مار» وطبع بروما 1865م ووصفت له عدة شروح. - المعربان -
(296) القلصادي: أبو الحسن علي بن محمد بن علي القرشي. عالم أندلسي بالحساب والمواريث، وكان يميل إلى تبسيط المسائل ويستعمل الرموز الدالة على العلاقات والمجاهيل. أصله من بسطة (Baza) وبها تفقه. ثم انتقل إلى غرناطة فاستوطنها ونزح عنها قبيل سقوطها إلى تونس حيث توفي في باجه عام (891هـ/ 1486م). وهو آخر من له التآليف الكثيرة من علماء الأندلس بينها: قانون الحساب، الضروري في علم المواريث، كليات الفرائض، شرح أيساغوجي في المنطق ثم «شرح تلخيص أعمال الحساب» لابن البناء.
انظر: محمد السويسي: القلصادي، حوليات الجامعة التونسية العدد 9 ص 33 - 49. - المعربان -
(297) ينبغي فهم مدلول كلمة «مسلم» و «إسلامي» هنا على أساس ثقافي محض، لا على أنهما مصطلحان دينيان.(المؤلف).
(298) كانت العلوم في العصور الوسطى تنقسم بصورة عامة إلى صنفين:
الرباع (Quadrivium) وتشمل علوم الفلك والحساب والهندسة والموسيقى.
والثلاث (Trivium) وتشمل النحو والمنطق والبلاغة. (المعربان)
(299) Interval: نبرة، بعد موسيقي، فواصل النبرة، الفاصلة، وهي اختلاف الدرجة بين نغمتين أو طنينين.
انظر: جرجيس فتح الله: بعض المصطلحات الموسيقية الغربية ومرادفها العربي. (الملحق الأول لترجمته كتاب «تاريخ الموسيقى العربية» لمؤلفه فارمر (بيروت) ص 358.
(300) التتراكورد (Tetrachord): النغمة البسيطة، المقام البسيط. وهو مجموعة من أصوات أربعة تؤلف أبسط السلالم الموسيقية. وكان هذا أساس نظام السلالم الموسيقية اليونانية. وقد عرف الفارابي البعد ذا الأربع الأسفل، والبعد ذا الأربع الأعلى - نفس المصدر ص 370.(المعربان)
(301) الصبغة الإسلامية هنا تعبير ثقافي محض، ولا يرمز إلى مدلول ديني معين.
(302) الكندي: يعقوب بن إسحاق بن الصباح ولد حوالي 185هـ في الكوفة. وهو أحد أبناء الملوك من كنده. فيلسوف العرب والمسلمين في عصره، اشتهر بالطب والفلسفة والموسيقى والهندسة والفلك. ويعتقد أنه أول من كتب في النظريات الموسيقية. ومن مؤلفاته في هذا الفن: رسالة في ترتيب النغم الدالة على طبائع الأشخاص العالية وتشابه التآليف، رسالة في الإيقاع، رسالة في

المدخل إلى صناعة الموسيقى، رسالة في خبر صناعة التآليف، رسالة في صناعة الشعر، رسالة في الأخبار عن صناعة الموسيقى.
انظر ابن النديم: الفهرست ص 257. (المعربان)
(303) دساتين: جمع دستان، وهي ذات أصل فارسي معناه التسوية. وتعرف في العربية باللفظ، «فرضة» ومن هنا كانت الكلمة الغربية:

عربية الأصل.(Fret, Fretting)

انظر ملحق جرجيس فتح الله.
«في بعض المصطلحات الموسيقية الغربية ومرادفها العربي» الذي أثبته بعد ترجمته لكتاب «تاريخ الموسيقى العربية» تأليف هنري جورج فارمر (بيروت 1972) ص 357.(المعربان)
(304) كان الكندي يرى أن أحداث الكون مرتبطة بعضها ببعض ارتباط العلة بالمعلول. وتعرف هذه القاعدة بنظرية «التأثير». وهي نظرية سامية قديمة قويت بمذاهب الصابئة والإغريق، وقد ارتبطت بالموسيقى بوضوح. وهي تقوم على أن كل شيء أرضي يتأثر بشيء سماوي. فنغمات السلم السبع تساوي الكواكب السبع، وصور البروج الاثنتي عشرة تقرن إلى ملاوي العود الأربعة ودساتينه الأربعة، وأوتاره الأربعة. وتتأثر أوتار العود بالطبائع الكونية القديمة وهي الرياح والفصول والأمزجة والقوى العظيمة والألوان والعطور وأرباع دائرة البروج والقمر والعالم.
انظر فارمر تاريخ الموسيقى العربية (بيروت) ص 177, 178.
(305) هنري جورج فارمر H. G. Farmer
«الموسيقى عند المسلمين» (The Music of Islam)
بحث ضمن في كتاب أكسفورد الجديد في تاريخ الموسيقى

(The New Oxford History of Music)

الجزء الأول (لندن 1957) ص 460.
(306) ابن زيله: أبو منصور الحسين بن محمد، ويعرف بالحسين بن زيله، نشأ في أصفهان وكان ألمع وأشهر تلاميذ ابن سينا. وذاع ذكره في الطب والموسيقى وبرع في الرياضيات والإنشاء الأدبي. له من المؤلفات: كتاب الكافي في الموسيقى، وهو يتضمن بحثا في الأنغام المؤتلفة والمتنافرة وبحثا آخر في علم الإيقاع. وشرح ابن زيله رسالة حي بن يقظان لابن سينا (وهي غير رسالة ابن طفيل). وقد نشر الاستاذ أحمد أمين رسالة حي بن يقظان لابن سينا مع رسالة حي بن يقظان لابن طفيل وثالثة بهذا العنوان للسهروردي في كتاب واحد (القاهرة 1953). كما شرح ابن زيله أيضا كتاب الشفاء لابن سينا وسماه «الاختصار من طبيعيات الشفاء» وتوفي قبل الكهولة. (المعربان)
(307) الأرموي: صفي الدين، عبد المؤمن بن يوسف بن فاخر الأرموي البغدادي. ينسب إلى أرمية في أذربيجان، واتصل بآخر الخلفاء العباسيين المستعصم بالله وأصبح من جلسائه وموسيقييه. احتفظ بمكانته بعد سقوط الدولة العباسية. إلا أنه أعسر في أواخر حياته ومات مسجونا بسبب دين عليه. ألف كتابين عظيمين في الموسيقى هما كتاب الأدوار، والرسالة الشرقية، واخترع آلتين وتريتين خلال وجوده في أصفهان هما المغنى والنزهة.(المعربان)
(308) هو كتاب مختصر في معرفة الأنغام ونسب أبعادها وأدوارها، وأدوار الإيقاع على نهج يفيد العلم والعمل.
حسين محفوظ، معجم الموسيقى العربية ص 123.
(309) سميت الرسالة الشرفية بهذا الاسم نسبة إلى تلميذ الأرموي شرف الدين هارون بن شمس

الدين محمد بن محمد الجويني صاحب الديوان المغولي. وتشتمل على خمس مقالات:
الأولى: في الكلام على الصوت ولواحقه.
الثانية: في حصر نسب الأعداد واستخراج الأجناس من الأبعاد.
الثالثة: في إضافات الأبعاد بعضها إلى بعض.
الرابعة: في ترتيب الأجناس في طبقات الأبعاد العظمى.
الخامسة : في الإيقاع ونسب أدواره والإرشاد إلى كيفية استخراج الألحان بالصناعة العملية.

(310) وعلى وجه التحديد تلك النسب ذات الشكل س + 1 : س، حيث س هي عدد صحيح ولما كان من الممكن التعبير بهذه الطريقة عن الجواب، والصوت الخامس والرابع الخ، فإن كل المسافات الصوتية الأقصر في هذه النسبة تعتبر متوافقة بحكم تعريفها.(المؤلف)

وقد عرف الأرموي البعد الذي بالكل بأنه يكون البعد المتفق في غاية الاتفاق بحيث لو مست النغمتان معا كانتا كأنهما نغمة واحدة، وقام كل منهما مقام الآخر في التأليف اللحني.
أما البعد المتفق فهو أن تتفق النغمتان إذا نسبتا، وهو أيضا ما يستطيب السامع امتزاج نغمته.
انظر: حسين محفوظ: معجم الموسيقى العربية ص 111. (المعربان)

(311) يقول المرحوم الدكتور محمود أحمد الحفني: إن العرب عرفوا أبعاد السلم الموسيقي الكبير قبل أوروبا بعدة قرون. وإن علماءهم أسهبوا في توضيح نسب التجنيسات الصوتية استعمالها عمليا في العزف والتوقيع بالآلات. ومن هؤلاء الفارابي وابن سينا... ثم جاء أخيرا صفي الدين عبد المؤمن الأرموي فذكر لهذا الجنس ستة أشكال. إذ يقول في «الرسالة الشرفية في النسب التأليفية»:
«وإن فصلنا منه كلا وتسع كل، ثم قسمنا الباقي ثلاثة أقسام متساوية ترتبت أبعادها الثلاثة على نسبة كل تسع وتسع كل، ثم كل وثمن كل وكل جزء وجزء من خمسة عشر جزءا من كل». أي أن لنا أن نختار لكل من الجذع والفرع ما نشاء من هذه الأصناف الستة، الفاصل بينهما قدره بعد طنيني لإكمال البعد بالكل (الأكتاف) وهذا ما يتفق تماما مع نسب السلم الكبير الأوروبي، وهو المعروف باسم السلم الطبيعي الهارموني الذي يعتبر أساس كل السلالم الغربية.
انظر: الفصل التاسع الخاص بالموسيقى من كتاب أثر العرب والإسلام في النهضة الأوروبية، ص 464 ـ 466، إعداد: د. محمود أحمد الحفني. (المعربان)

(312) الجرجاني: لقب عدة علماء مسلمين ينسبون إلى جرجان. والذي يعنيه المؤلف هنا هو الشريف الجرجاني، علي بن محمد بن علي، وهو فيلسوف ومن كبار العلماء بالعربية. عاش معظم حياته في شيراز وعاصر الغزو التيموري للهند وله حوالي خمسين مصنفا تشمل جملة كتب وشروح وحواش في اللغة والفقه وآداب البحث وأهمها «كتاب التعريفات». وهو معجم مرتب على الحروف يتضمن تحديد معاني المصطلحات المستخدمة في الفنون والعلوم حتى عصره.(المعربان)

(313) عبد القادر المراغي: هو الخواجه كمال الدين أبو الفضائل، عبد القادر بن غيبي الحافظ المراغي، عالم في الرياضيات والموسيقى. وكان مطلعا على المقامات وجميع كتب المتقدمين ورسائلهم عارفا بجميع الآلات ذوات الأوتار خاصة العود. واخترع آلات أخرى مثل الكاسات الصينية. وله عدة مصنفات أهمها: مقاصد الألحان، وجامع الألحان، وكنز الألحان، وزبدة الأدوار في شرح رسالة الأدوار، توفي في مدينة هراه بالطاعون.
معجم الموسيقى العربية ص 136 و 137.(المعربان)

(314) اللاذقي: (ت نحو 900هـ/ 1495م) محمد بن عبد الحميد اللاذقي، عالم بالموسيقى كان معاصرا للسلطان العثماني بايزيد بن محمد. ألف له في أوائل فتوحه رسالة في الموسيقى بعنوان «الفتحية» وله أيضا كتاب «زين الألحان في علم التأليف والأوزان» أنجزه عام 888هـ/ 1483م.(المعربان)

(315) كان صفي الدين عبد المؤمن الأرموي أول من سجل التدوين اللحني باستخدام الحروف الهجائية، في بيان اختلاف حدة الأصوات مقرونة بالأرقام الحسابية لبيان تغيرها الزمني. وقد أشار إلى ذلك هنري جورج فارمر في كتابه تاريخ الموسيقى العربية. ونشر صورة لصفحة من مخطوط كتاب «الأدوار» أحد مصنفات الموسيقار المذكور.

الحروف. وهو مكون من موسيقى ـ كار أي صنعة الموسيقى بالفارسية.

انظر: أثر العرب والإسلام في النهضة الأوروبية الفصل التاسع: الموسيقى إعداد محمود الحنفي ص 460.

وانظر أيضا فارمر: تاريخ الموسيقى العربية ترجمة حسين نصار ص 238. (المعربان)

(316) الفارابي: (260 ـ 339هـ/ 874 ـ 950م).

محمد بن محمد بن طرخان بن أوزلغ، أبو النصر الفارابي. ويعرف بالمعلم الثاني أكبر فلاسفة المسلمين. ولد في فاراب على نهر جيحون وانتقل إلى بغداد ونشأ فيها، ورحل إلى مصر والشام وتوفي بدمشق. خلف حوالي مائة مصنف أهمها: آراء أهل المدينة الفاضلة، إحصاء العلوم والتعريف بأغراضها، أصل العلوم، المدخل إلى صناعة الموسيقى، كتاب الموسيقى الكبير، كتاب في إحصاء الإيقاع، جوامع السياسة، ديوان الأدب. ويعتبر كتابه «إحصاء العلوم» أول محاولة لوضع هيكل لموسوعة علمية، وذلك بعمل إحصاء للعلوم والتعريف بميدان كل منها فروعه وما يتصل به. وقد طبع الكتاب أكثر من مرة، وأحسن طبعاته تلك التي قام بها الدكتور عثمان أمين. ـ المعربان ـ

(317) هذا الاسم الإسباني يعرف عادة غنصالبه. والمراد هنا دومينكوس جنديسالفي (Dominicus Gundisalvi) وهذه صيغة اسمه باللاتينية. أما في الإسبانية فهو دومنجو جنذالث (Domingo GonzaleZ) وكان أسقف شقوبيه (Segovia) شمال غرب مدريد. واعتبر من أنشط المترجمين في مدرسة مترجمي طليطلة التي أنشأها الملك ألفونسو لنقل أصول العلم العربي إلى اللاتينية والإسبانية. وقد عمر إلى سنة 1181م.

انظر: تاريخ الفكر الأندلسي لجنذالث بالنثيا. تعريب د. حسين مؤنس. (القاهرة 1955) ص 537.

(المعربان)

(318) المصدر المشار إليه هنا ليس كتابا خاصا في الموسيقى. ولكن يتبين أنه من بين مؤلفاته الطبية.

(319) تقول الباحثة الألمانية الدكتورة سيجريد هونكا في كتابها: «شمس الله تسطع على الغرب» (Allahs Sonne uber Dem Abendland Unser Arabishes Erbe) في «فضل العرب على أوروبا»، والذي ترجم إلى اللغة العربية بعنوان «شمس العرب تسطع على الغرب»: «إن موسيقى الغناء القديم كانت لا تعرف الإيقاع المستقل، بل تعتمد على مجرد الأوزان التي تنحصر في مقاطع طويلة وقصيرة... أما البناء الإيقاعي فهو شرقي أصيل وإنه يساعد على خلق الموسيقى محدودة الزمن.

(mensural notation)

ويؤدي مباشرة إلى نظام المازورة. وقد يكون هذا أهم تراث موسيقي قدمه العرب لأوروبا، أعني الموسيقى محدودة الزمن التي أدت مباشرة إلى إيجاد المازورة».

ويقول المستشرق الإسباني خليان ربيرا إن ذلك أدى بدوره إلى ظهور مذهب جديد في الموسيقى في أوروبا اسمه «فن الميزان» (Arte mensurabilis) لأول مرة في القرن الثالث عشر الميلادي. والكتب التي وضعها المؤلفون الأوروبيون في هذا الفن في ذلك القرن تشابه في معالجتها لأنواع الأنغام ما كتبه العرب في الموسيقى في القرن الثالث الهجري/ التاسع الميلادي.
انظر: أثر العرب والإسلام على النهضة الأوروبية ص 457, 458.
عبد الرحمن بدوي: دور العرب في تكوين الفكر الأوروبي ص 56. (المعربان)
(320) يستحيل عمل مقارنة دقيقة في هذا المجال نظرا للتغييرات التاريخية التي حدثت. لكن بالنسبة لأشكال الإيقاع التي عرفها العرب في القرنين الرابع والخامس للهجرة/ العاشر والحادي عشر للميلاد، هناك على سبيل المثال ثلاثة أشكال يمكن موازنتها بأشكال أوروبية (متأخرة نوعا ما). وهكذا فإن خمسة من أشكال الإيقاعات الثمانية للموسيقى عند المسلمين لا تجد لها مكانا بين أشكال الإيقاعات الأوروبية كما أن ثلاثة من الإيقاعات الأخيرة ليس لها موقع بين الإيقاعات الموسيقية عند المسلمين.
(321) فرانكو الكولوني: من موسيقيي القرن الثالث عشر الميلادي، ألف رسالة مهمة في الموسيقى بعنوان «فن الميزان الموسيقي» (Ars Cantus Mensuralibus) وتشتمل على عدة تسهيلات لقراءة النوتة الموسيقية.
تراث الإسلام ط1 : ترجمة جرجيس فتح الله ص 547. ـ المعربان ـ
(322) أ. سترانك O. Strunk «قراءات في أصول تاريخ الموسيقى» Source Readings in Music History (نيويورك 1950) ص 142.
(323) الهوكيت Hocket: لون من الموسيقى شاع في القرون الوسطى. وقال عنه روبرت دي هاندلو Robert de Handlo (ت 1326م) إنه عبارة عن «تركيب من السكتات والأصوات» وذكر فارمر أن الهوكيت هو الإيقاعات العربية بعينها.
انظر: تراث الإسلام ط1 ترجمة جرجيس فتح الله ص 548. (المعربان)
(324) بالرغم من التوازي الطريف بين كلمة القطع (qat‍) واللفظ اللاتيني (trancatio (vocis فإنه حتى لو ثبت أنه المصطلح هوكيت (Hocket) له أصل عربي (وقد اقترح أيضا لفظ «إيقاعات» كأصل له) فليس لدينا دليل مؤكد على أن الممارسة التطبيقية للفكرة ذاتها ترجع إلى مثل هذا الأصل.
(325) سعدية كاون: سعيد بن يوسف الكاون، أديب يهودي ولد بمصر وتنقل بين الشام والعراق حيث استقر في بغداد. وقد اغترف سعدية الكثير من علوم العرب، وكتب بعض مؤلفاته بالعربية لغة العلم والثقافة عند اليهود آنذاك، كما كانت اللاتينية لدى الغرب، والكتاب الذي نوه به المؤلف كتبه سعدية في بغداد. وفي نهاية المقالة العاشرة منه مبحث عن الموسيقى وتأثيرها قريب المفهوم جدا من اتجاهات العرب في فهمها، مما لا يدع مجالا للشك في اقتباس المصدر العبري عن المؤلفات العربية الموسيقية.
انظر: فارمر: تاريخ الموسيقى العربية ـ ترجمة جرجيس فتح الله (بيروت 1972) ص 421, 422. (المعربان)
(326) أورد عمر فروخ في كتابه «تاريخ العلوم عند العرب» ملاحظات قيمة عن هؤلاء الفنانين نقتبسها لتوضيح ما جاء في المتن: «رحل ابن مسجح إلى فارس والشام وأخذ قواعد الغناء

الفارسي والغناء الرومي، ثم زاوج بين الألحان العربية، وبين ما يلائمها من ألحان الفرس والروم وصار ذلك له مذهبا، ثم تبعه الناس في ذلك.
وزاد ابن محرز نغم الرمل ولم يغن ذلك قبله أحد، وهو أول من جعل الأغنية بيتين بيتين من الشعر، وكان يقول إن الأبيات المفردة لا تتم بها الألحان... وأعظم المغنين والملحنين في العصر الأموي ابن سريح. كان غناؤه متكاملا يستوفي جميع مقومات الغناء الفحل وكان يقول: «المصيب المحسن من المغنين هو الذي يشبع الألحان ويملأ الأنفاس، ويعدل الأوزان ويفخم الألفاظ، ثم يعزف الصواب، ويقيم الأعراب، ويستوفي النغم الطوال، ويحسن مقاطع النغم القصار، ثم يصيب أجناس الإيقاع، ويختلس مواقع النبرات ويستوفي ما يشاكلها في الضرب من النغمات».
وأشهر الذين جمعوا حسن الصوت إلى البراعة في الغناء مع المقدرة على الضرب بالعود، معبد بن وهب. وكان ميالا إلى الغناء الخفيف من الرمل والهزج، يطيل الشعر ويمططه. فكان الناشئون أكثر ميلا إلى معبد بينما المتقدمون في السن والاختبار أكثر ميلا إلى ابن سريج.
انظر عمر فروخ: تاريخ العلوم عند العرب ص 182 ـ 183. (المعربان)
(327) إسحاق الموصلي: (155 ـ 235هـ/ 762 ـ 850م) إسحاق بن إبراهيم بن ميمون التميمي الموصلي، من أشهر ندماء الخلفاء. تفرد في صناعة الغناء وكان عالما بالموسيقي والتاريخ واللغة وعلوم الدين وعلم الكلام، راوية للشعر، حافظا للأخبار. وكان إلى جانب ذلك شاعرا له تصانيف منها كتاب أغاني معبد، أخبار حماد عجرد، النغم والإيقاع، الرقص والزفن، قيان الحجاز.(المعربان)
(328) يحيى بن علي بن يحيى (ابن المنجم): (241 ـ 300هـ/ 855 ـ 912م) نديم وأديب ومتكلم، من فضلاء المعتزلة. صنف كتبا منها: كتاب النغم، وكتاب الباهر في أخبار شعراء مخضرمي الدولتين الأموية والعباسية، وقد أتمه ابنه أحمد. وكان آل المنجم من بيوت العلم في العراق. (المعربان)
(329) عنب العود (الدستان)
وهو موضع عفق الأصبع على الوتر. (المعربان)
(330) في الأصل Ornamentation والراجح أن المؤلف يقصد بذلك التطريب المعروف «بالتخنث» في ذلك العصر. والتخنث هنا له معنى فني خالص. فهو في الغناء معناه التكسر والتثني مع لين في الأداء يتفق والصوت الصادر عن أوتار الآلات وبحة في الحلق تجعل الغناء أحسن وقعا في السمع.
انظر: محمود أحمد الحفني، «إسحاق الموصلي» سلسلة أعلام العرب عدد 34 ص 206 ـ 207.
ـ المعربان ـ31.
(331) الإيقاعات العربية التي هي الأصول والمباني المشهورة للألحان الغنائية هي: الهزج، خفيف الهزج، الرمل، خفيف الرمل، الثقيل الأول، خفيف الثقيل الأول، الثقيل الثاني، خفيف الثقيل الثاني.
انظر لمزيد من التفصيلات: عمر فروخ: تاريخ العلوم عند العرب. ص 186 ـ 187.(المعربان)
(332) إبراهيم المهدي: (162 ـ 224هـ/ 779 ـ 839م).
أمير عباسي ينسب إلى الخليفة المهدي وهو من أم زنجية تدعى شكلة. وكان لونه حالك السواد، ولقب بالتنين لضخامة جسمه. وقد حاول اغتصاب الخلافة مدة قصيرة في خلافة المأمون ولكنه فشل وعفي عنه. اشتهر بمعرفة فنون صناعة الموسيقى والغناء.(المعربان)
(333) يعرف هذا النظام الموسيقي بالسلم ذي النغمة ذات ثلاثة أرباع الأبعاد، ويسمى أحيانا الثلث الفارسي، أو المقام الزلزلي نسبة إلى زلزل الضارب (ت 171هـ/ 791م) وقد عمله خصيصا

للمأمون. ويسمى هذا الفن الموسيقي، الآن بيكاه. والمعروف أن صفي الدين الأرموي ابتدع في أواخر القرن السابع الهجري/ الثالث عشر الميلادي سلما آخر يعتمد على نظام ربع النغمة (Quarter tones System) المعروف لدى العرب بالإرخاء وهو تقسيم زمني للنغمة الواحدة، أي إخراج أربع درجات من النغمة الواحدة. في حين أن السلم الغربي يخرج درجتين فقط من نفس بعد النغمة.

انظر: تراث الإسلام ط1 ترجمة جرجيس فتح الله، ص 519 ـ 521 وهامشي المترجم 8، 12 .(المعربان)

(334) شاع استعمال هذه الآلة الموسيقية الوترية في خراسان وما جاورها من البلدان وبخاصة إلى الشمال والشرق. وهناك أنواع أخرى من الطنابير منها الطنبور البغدادي والطنبور التركي وغيرهما. (المعربان)

(335) زرياب: أبو الحسن علي بن نافع موسيقار عربي، بغدادي المولد والنشأة أندلسي الموطن. كان أبوه من مجاليب السودان ومن موالي الخليفة المهدي. تعلم الغناء والموسيقى على إبراهيم الموصلي وابنه إسحاق الذي كان يمثل المدرسة التقليدية في الموسيقى. وقد وجد طريقه إلى بلاط الرشيد بتشجيع من أستاذه إسحاق الموصلي. ثم نشأت بينهما منافسة أدت إلى نزوحه إلى المغرب فالأندلس حيث قربه الخليفة الأموي عبد الرحمن بن الحكم ابن هشام. امتد تأثيره الموسيقي إلى الشرق والغرب. وينسب إليه أنه زاد وترا خامسا في العود. وخلف ثروة كبيرة من الألحان. كما كان يشرف على «دار المدنيات». ولعلها أول معهد لتعليم الموسيقى خاص بالفتيات وكانت وفاته حوالي سنة 238هـ/ 852م. (المعربان)

(336) النغمات الرئيسية سميت في عهد عبد المؤمن الأرموي «بالمقامات». وهناك أيضا ستة أنغام ثانوية سميت «أوازات» والمقامات عند الأرموي هي: عشاق، نوى، أبو سليك، راست، عراق، زيرافكند، بزرك، زنكوله، راهوى، حسيني حجازي. أما الأوازات فهي: كواشت، كردانيه، نوروز، سلمك، مايه، شهناز.

انظر: فارمر ـ تاريخ الموسيقى العربية ترجمة جرجيس فتح الله ـ ص 293، 294. (المعربان).

(337) ذكر إخوان الصفا أن لغناء العربية وألحاها ثمانية قوانين هي كالأجناس لها، ومنها يتفرع جميعها وإليها ينسب باقيها. وعلى ذلك قسم الموسيقيون العرب سلمهم على ثماني درجات: الأولى هي الأساس والباقية تبعد كل منها عن التالية بعدا معينا.

تاريخ الموسيقى العربية ترجمة جرجيس فتح الله ـ ص 295، وتراث الإسلام ط1 لنفس المترجم ـ ص 559، 560 .(المعربان)

(338) انظر تحليل الأصناف الستة لأبعاد السلم الموسيقي التي أوردها: د. محمود أحمد الحفني نقلا عن «الرسالة الشرفية في النسب التأليفية» لصفي الدين الأرموي، وذلك في مقاله عن «الموسيقى» الذي يتضمنه كتاب «أثر العرب والإسلام في النهضة الأوروبية» ص 465 .(المعربان)

(339) استخدمنا هنا لفظ «متتابعة» مقابل (Suite)

وذلك اعتمادا على استعمال الدكتور حسين فوزي لهذه الترجمة في كلامه عن الموسيقى. (المعربان)

(340) توصل فن الموسيقى في عالم الإسلام إلى التدوين الجدولي الذي اتخذ أنواعا مختلفة. وكان هذا التدوين يبنى على أساس التعبير عن النغمات ومواقعها بالحروف الهجائية والأرقام الحسابية. وهو أمر لم تستخدمه أوروبا قبل بداية القرن التاسع الهجري الخامس عشر الميلادي. ويعتبر صفي الدين عبد المؤمن الأرموي أول من سجل التدوين اللحني للنغمات، باستخدام

الحروف الهجائية في بيان اختلاف حدة الأصوات مقرونة بالأرقام الحسابية لبيان تقديرها الزمني. ويتضح ذلك بصورة جلية في كتابيه: الأدوار، والرسالة الشرقية في النسب التأليفية. وكان هذا التدوين الجدولي البداية التي ساعدت أوروبا على استكمال التدوين الذي تحدد به النغمات وتضبط الموسيقى زمنها وإيقاعها.

والراجح أن المؤلف يعني بالاستثناء الذي أورده في المتن إلى جهود الأرموي الرائدة في هذا الميدان.

انظر: أثر العرب والإسلام في النهضة الأوروبية ص 459, 460.

(341) اتخذ الموسيقيون المسلمون لهذه الأوتار أسماء وألوانا معينة هي كما يلي حسب الترتيبات من أعلى إلى أسفل:

«البم» وهو أغلظ الأوتار وأعلاها (أسود).

«المثلث» ضعف المثنى في الغلظ (أبيض).

«الوتر الأوسط الدموي» ابتكره زرياب ويعرف بالوتر الخامس (أحمر).

«المثنى» ضعف الزبير في الغلظ (أحمر).

«الزبير» أكثر الأوتار حدة (أصفر). (المعربان)

(342) زلزل: هو منصور بن جعفر، موسيقي عربي شهير في العصر العباسي الأول من تلاميذه إسحاق الموصلي المشهور. وكان زلزل أعظم العازفين في عصر الرشيد حتى قيل إنه لم يكن بعده ولا قبله مثله. ينسب إليه أنه أدخل تطويرا في السلم الموسيقي بأن ضبط مواقع النغم على دساتين العود. وابتكر ما عرف باسم «وسطى زلزل»، وهي النغمة الثالثة في السلم صعودا من الأساس المعروف باسم رست. كما ابتدع مقاما جديدا يعرف باسم المقام المنصوري ما زال شائعا في العراق. وينسب إلى زلزل أيضا ابتكار عود الشبوط وهو نوع من العيدان عرف بالعود المحسن، ينسب إلى شكل نوع من السمك يعرف بالشبوط، دقيق الذنب عريض الوسط صغير الرأس. ويبدو أن شكل عود زلزل كان قريب الشبه بشكل سمك الشبوط.

انظر: محمود أحمد الحفني: إسحاق الموصلي، ص 134, 135.(المعربان)

(343) هذه أنواع مختلفة في الشكل وعدد الأوتار. وتنسب عادة إلى الأماكن التي شاع استعمالها فيها. وللاطلاع على أوصافها ومميزاتها انظر:

مادة طنبور في معجم الموسيقى العربية د. حسين علي محفوظ ص 41, 42. (المعربان)

(344) الرباب: آلة موسيقية وترية قديمة، وتتكون في جملتها من صندوق تشد عيه قطعة من الجلد ويكون له عنق يمد عليه وتر أو وتران أو أكثر. ولها أشكال مختلفة بعضها مربع وبعضها مستطيل أو على شكل نصف كرة وفقا للشكل الذي يتخذه الصندوق. ويطلق عليه أحيانا الكمنجة العربية والغيشق، وتعتبر آلة وترية شعبية. (المعربان)

(345) المربع: آلة مسطحة مستطيلة الشكل عرفت فيما بعد بالقيثارة.

انظر: تراث الإسلام ط1 ترجمة جرجيس فتح الله ص 526. (المعربان)

(346) غزك: آلة وترية ذات قوس، قصعتها أكبر من قصعة الكمنجة، وهي تتكون من خشب مجوف مغشى بالجلد تشد عليها عشرة أوتار. وقوسها تجر على وترين الأسفل والأعلى. وربما ضربت الثمانية الوسطى بالأصابع.

مادة غزك: معجم الموسيقى العربية ص 44.

(د. حسين علي محفوظ) (المعربان)

(347) الوتر المطلق: هو الضرب على الوتر دون دستان (ضرب بأصبع). وهو اصطلاح ينسب إلى الآلات التي لا يوجد فيها زند أو لوحة لدروس الأصابع وإخراج الدرجات الصوتية. تراث الإسلام. ترجمة جرجيس فتح الله ص 526 حاشية 16. (المعربان)

(348) السنطور: آلة موسيقية قديمة ذات أوتار، وهي نوع من أنواع القانون. وهناك أنواع من السنطور أوتاره نحاسية. (المعربان)

(349) الجنك: من ذوات الأوتار وهي آلة موسيقية مغشاة بالجلد تربط أوتارها بخيوط من الشعر، يتراوح عدد أوتارها بين 24 وترا أو أكثر من ذلك أحيانا أو أقل. (المعربان)

(350) أمير خسرو دهلوي (651 ـ 725هـ/ 1253 ـ 1315م) شاعر هندي فارسي كبير، ولد في ولاية أوتاربراديش الهندية. وهو ينحدر من أسرة عريقة ونال خطوة لدى عدد من سلاطين الهند المسلمين وبخاصة الخلجيين. وقد ترك عدة دواوين أهمها: تحفة الصغار، غرة الكمال، وسط الحياة، نهايات الكمال، مطلع الأنوار، مجنون ليلى.

كما وضع مؤلفات نثرية وتاريخية منها: خزائن الفتوح، أفضل الفوائد، وملاحم وقصائد تاريخية مثل: قرن السعدين ـ ومفتاح الفتوح، وتغلق نامة.

انظر مادة أمير خسرو ـ دائرة المعارف الإسلامية ط2.(المعربان)

(351) يدرج لحن الفروداشت في الحقيقة على أنه نوع من الإيقاع.

(352) هذا الموقف لا تتبناه بعض الطرق الصوفية التي تنظر إلى الموسيقى كوسائل تساعدها على الوصول إلى غايات دينية (خافية على وجه الخصوص)، وقد أدى ذلك المفهوم إلى إدخال الغناء الشعبي التقليدي المعروف «بالغناء القوالي» في الموسيقى الهندية.

(353) كانت الأبواق تصنع أولا من قرون الثيران والمعز، ثم غلب صنعها من النحاس أو الفضة. وهي من آلات الزمر، طولها نحو ذراع واتخذت عدة أشكال بعضها مستقيم والآخر ملوي.(المعربان)

(354) المثلث: آلة موسيقية من آلات النقر قوامها قضيب من فولاذ ملوي على شكل مثلث، إحدى زواياه مفتوحة يضرب عليه بعصا حديدية.(المعربان)

(355) الزرنا: الزمر أو الصرناي. (المعربان)

(356) الساز: آلة موسيقية لها عدة أنواع منها: سازدولاب، وهو آلة في شكل طبل تشد عليه الأوتار خارج سطحيه. وينصب المضراب في محل إذا دار مس الأوتار كدولاب المفتلة. وساز عال مرصع وهو جسم مدور مجوف مثل حجر الطاحونة. ينصب عليه شيء مثل الفانوس تدار عليه الأوتار مارة بالجسم المجوف مربوطة بزوايا جعلت فيه.

انظر هذه المواد في معجم الموسيقى العربية د. حسين علي محفوظ.(المعربان)

(357) انظر: سي. ساكس C. Sachs قاموت الآلات الموسيقية.

(Reallexikon der Musikinstrumente)

حول نسبة هذه الآلة بالذات.

(358) هناك قائمة بأسماء الآلات الموسيقية العربية الموجودة في اللغات الأوروبية في كتاب هـ. هيكمان H. Hichmann.

Die Musik des arabisch islamischen Bereichs

«الموسيقى في الأوساط العربية الإسلامية» فصل من كتاب الدراسات الشرقية.

(Handbuch der Orientalistik)

القسم الأول: الشرق الأدنى والأوسط المجلد التكميلي رقم 4 وعنوانه: الموسيقى الشرقية (Orientalische Nusik) (ليدن ـ كولون 1970).

مادة النشيد: معجم الموسيقى العربية (السابق ذكره).

(359) النشيد: بداية لحن الأغاني، وهو أيضا قطعة منظومة وملحنة يؤديها الجماعة وينفرد بعضهم أحيانا بأجزاء منها كالأناشيد الوطنية وأناشيد المدارس وفرق الكشافة.

مادة النشيد: معجم الموسيقى العربية (السابق ذكره)(المعربان)

(360) ربما يقصد المؤلف من كلمة بندور Pendero البندير وهو لفظ تونسي بمعنى الدف ويعني في مصر واحدة من آلات النقر.

مادة البندير معجم الموسيقى العربية (السابق ذكره).(المعربان)

(361) المريسة: Morris رقصة إنجليزية ناشطة يؤديها الرجال وهم يرتدون ملابس طريفة ويحملون أجراسا.(المعربان)

(362) ترجع بداية هذا التدوين إلى ما كان الموسيقيون المسلمون يصنعونه من الدساتين على رقبة العود وما شابهه من آلات الطنابير والقيثار، لبيان مواضع عفق الأصابع على الأوتار لتحديد مواقع النغمات، وقد عني أولئك الموسيقيون بتوضيح مواضع هذه الدساتين بدقة متناهية، بينهم الفارابي في مصنفه «كتاب الموسيقى الكبير» الذي أفاض فيه بذكر دساتين العود والطنبور البغدادي والطنبور الخراساني.

ـ محمود أحمد الحفني ـ (أثر العرب والإسلام في النهضة الأوروبية) ص 458, 459. ـ المعربان ـ

المؤلفان في سطور:

جوزيف شاخت

* مستشرق ألماني.
* عمل أستاذا في جامعة كولومبيا بالولايات المتحدة.
* توفي أول أغسطس عام 1969.

كليفورد إدموند لوزورث

* ولد بانجلترا سنة 1928م.
* حصل على الدكتوراه من جامعة أدنبره في الدراسات الشرقية.
* عمل استاذا للتاريخ بجامعة سانت آدنروز بأسكتلندا، في الفترة (56-1967)م.
* ترأس قسم الدراسات الشرقية بجامعة مانشستر في الفترة (67-1983).
* يعد واحدا من المستشرقين المهمين في الوقت الحالي.
* أحد المشرفين الرئيسيين على تحرير الموسوعة الإسلامية Islamic Encyclopedia.
* منحته هيئة اليونسكو في مايو 1998، جائزة «ابن سينا» الفضية، تقديرا لدراساته حول التاريخ آسيا الوسطى.

المترجمان في سطور

د. حسين مؤنس

* تخرج في كلية الآداب- جامعة القاهرة عام 1934،



الإنسان الحائر
بين العلم والخرافة

تأليف:
د. عبد المحسن صالح

ونال درجة الدكتوراه في التاريخ الإسلامي من جامعة زيريخ عام 1943.

* تدرج في وظائف هيئة التدريس بجامعة القاهرة إلى أن عين أستاذ كرسي التاريخ الإسلامي بها عام 1954.

* عين مديرا لمعهد الدراسات الإسلامية في مدريد عام 1957.

* عمل أساتذا للتاريخ الإسلامي، ورئيسا لقسم التاريخ بجامعة الكويت حتى عام 1977.

* شغل منصب رئيس تحرير مجلة «الهلال» بالقاهرة.

* كان عضوا في عدة جمعيات ولجان علمية وثقافية في مصر والكويت وغيرهما من البلدان العربية والإسلامية.

* له العديد من المؤلفات والبحوث العلمية والأديبة باللغات العربية والإنجليزية والفرنسية والإسبانية.

* أسهم في تحرير الكثير من الصحف والمجلات العربية.

إحسان صدقي العمد

* ولد في نابلس بفلسطين عام 1932.

* حصل عام 1959 على درجة الليسانس في الآداب من قسم التاريخ بجامعة القاهرة-بتقدير جيد جدا.

* حصل عام 1972 على درجة الماجستير في الآداب من قسم التاريخ بجامعة الكويت، وكانت رسالته عن الحجاج بن يوسف الثقفي.

* حصل على درجة الدكتوراه في التاريخ الإسلامي عن المؤرخ البلاذري من جامعة الكويت.

* اشتغل في تدريس الاجتماعيات مدة خمس سنوات في مدارس الكويت.

* التحق عام 1960 بالإذاعة الكويتية محررا لنشرات الأخبار.

* كتب عدة مقالات تاريخية وأدبية في بعض المجالات.

المراجع في سطور:

د. فؤاد زكريا

* ولد في بور سعيد-ديسمبر 1927.

* تخرج في قسم الفلسفة بكلية الآداب-جامعة القاهرة عام 1949، ونال

درجتي الماجستير (1952) والدكتوراه (1956) في الفلسفة من جامعة عين شمس.

* عمل أستاذا ورئيسا لقسم الفلسفة بجامعة عين شمس حتى عام 1974.

* ترأس تحرير مجلتي «الفكر المعاصر» و«تراث الإنسانية» في مصر.

* عمل مستشارا لشؤون الثقافة والعلوم الإنسانية في اللجنة الوطنية لليونسكو بالقاهرة، كما شارك في عدة مؤتمرات لمنظمة اليونسكو، وقد انتخب نائبا لرئيس الهيئة الاستشارية لدراسة الثقافة العربية.

* من أعماله المنشورة: اسبينوزا ونظرية المعرفة، الإنسان والحضارة، التعبير الموسيقي، مشكلات الفكر والثقافة، ترجمة ودراسة لجمهورية أفلاطون، وللتساعية الرابعة لأفلوطين.

* ترجم مؤلفات متعددة منها: «العقل والثورة» (ماركيوز)، و«الفن والمجتمع عبر التاريخ» في مجلدين-هوزرا.

* له الكثير من المقالات والدراسات المنشورة في الصحف ومجلات سياسية وأكاديمية.

هذا الكتاب

هذا هو الجزء الثاني من كتاب «تراث الإسلام». وقد رأت السلسلة أن تصدره مع الجزء الأول (الذي صدر في الشهر الماضي) في طبعة ثالثة، نظرا لأهمية هذا الكتاب بالنسبة للقارىء العام والمتخصص على حد سواء.

واستكمالا لما بدأه المصنفان جوزيف شاخت وكليفورد بوزورث في الجزء الأول، يتحدث الجزء الثاني عن إنجازات الحضارة الإسلامية في ميادين الأدب، والفلسفة وعلم الكلام والتصوف، والقانون والدولة، والعلوم والموسيقى.

وأهم ما يميز هذا الكتاب هو القدرة العالية لمحرريه على تتبع ظواهر الحضارة الإسلامية ودراسة إنجازاتها وعطائها، ورصد نقاط التفاعل بينها وبين غيرها من الحضارات، وخاصة الأوروبية، ليثبتوا بالدليل العلمي أن الحضارة الإسلامية لم تكن إنجازاتها محلية ذاتية، تسعى لخدمة أبنائها فحسب، بل أنها كانت دائما حضارة معطاءة للآخرين، متطلعة للتأثير الفاعل في تاريخ المعرفة والحضارة الإنسانيتين.

وما من شك في أن هذا الكتاب بقدر ما يثير فينا روح الفخر بحضارتنا، سوف يثير الكثير من الجدل. ذلك أن أصحابه ينطلقون من زوايا رؤية مغايرة، فهم- برغم توخيهم روح البحث العلمي- يصدرون أحكامهم من منظورهم الحضاري الخاص، ومن ثم فإننا سنجد بالتأكيد مجالا للخلاف معهم، وتصحيح ما قد يكونون قد وقعوا فيه من شبهة الخطأ من وجهة نظر الباحثين المسلمين.

وسلسلة «عالم المعرفة» إنما تعيد نشر هذا الكتاب، لإدراكها أن أهميته القصوى تنبع من قدرته على إثارة الكثير من الجدل الذي من شأنه أن يغني هذا المجال من البحث، كما يرسخ فينا الإيمان الصادق والموضوعي بإنجازات حضارتنا، فيكون هذا باعثا لنسعى قدما نحو المشاركة بفعالية في حضارة المستقبل.